Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus.

Ein kritischer Beitrag zur Kantforschung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Swetomir Ristitsch

aus **Belgrad.**

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

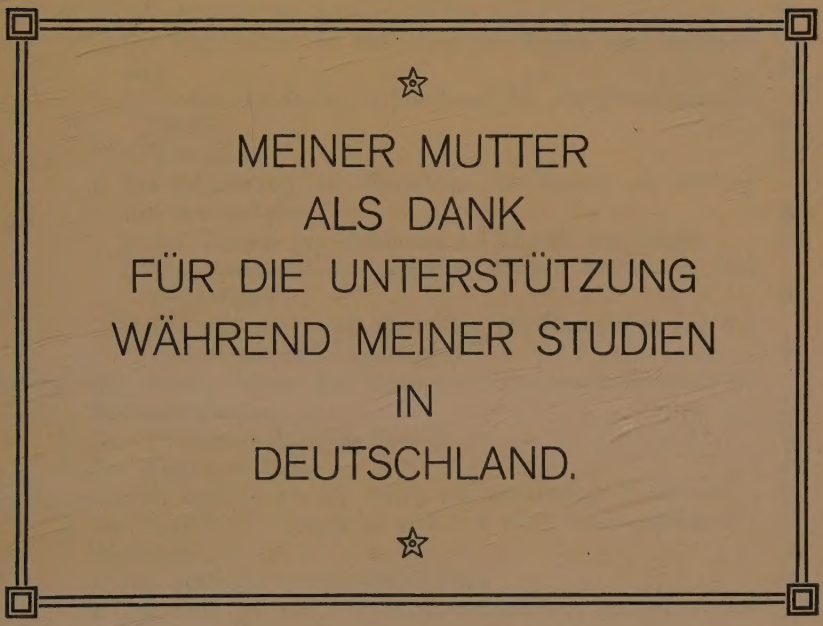
Gleichzeitig erschienen als Ergänzungsheft No. 16 zum XV. Bande (1910) der von Vaihinger und Bauch herausgegebenen Zeitschrift „Kantstudien".

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1910.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Wundt und Barth.

Leipzig, den 21. Dezember 1909.

Der Prokanzellar.
K. Rohn.



MEINER MUTTER
ALS DANK
FÜR DIE UNTERSTÜTZUNG
WÄHREND MEINER STUDIEN
IN
DEUTSCHLAND.

MEINER MUTTER
ALS DANK
FÜR DIE UNTERSTÜTZUNG
WÄHREND MEINER STUDIEN
IN
DEUTSCHLAND.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1
a) Über die Beweisführung in der Philosophie 3
b) Die Ambiguität gewisser notwendiger Sätze in der Philosophie 8

Erster Teil.

I. Der indirekte Beweis aus der transzendentalen Apperzeption . . 13
a) Die Möglichkeit der Erkenntnis für uns 13
α) Die Möglichkeit der Beziehung des Realen zum Bewusstsein 14
1. Die transzendentale Ästhetik und die „Trendelenburgsche Lücke“ 22
2. Kritisches 23
β) Die Möglichkeit der Beziehung des Realen zur Einheit des Bewusstseins 25
1. Die Theorie der Erfahrung als Theorie des Urteils . . 29
2. Die transzendental-logische Form; Erkenntnis und Gegenstand 33
3. Die transzendentale Deduktion der Kategorien und der Beweis aus der Apperzeption 42
Exkurs: Die Weiterbildung des Kantischen Transzendentalismus im Neukantianismus 44
a) Der Transzendentalismus Cohens 46
b) Der Realismus Riehls 49
II. Der indirekte Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie . 50
a) Der Begriff des Dinges an sich und seine verschiedenen Bedeutungen 50
1. Das qualitativ-transzendente Ding 52
2. Das Ding an sich als nichtschematisierte Kategorie; das Ding des analytischen Denkens 53
3. Das quantitativ-transzendente Ding; die Vernunftidee . . 56
b) Der Beweis selbst 62
1. Die erste Prämisse 63
2. Die zweite Prämisse 64

Zweiter Teil.

I. Kritik des ersten indirekten Beweises 68
II. Kritik des zweiten indirekten Beweises 78
Ergebnisse 97

Einleitung.

Unter den Beweisen des transzendentalen Idealismus verstehen wir diejenigen Beweise, die die Idealität des Raumes und der Zeit bezw. dessen, was diese in sich enthalten, dartun sollen. Die Idealität bedeutet hier hinsichtlich des Raumes und der Zeit die ausschliessliche Subjektivität und inbezug auf das in Raum und Zeit Enthaltene die Erscheinungsnatur, d. h. die Existenz nur im Bewusstsein, die aber zugleich auf eine Existenz hinweist, die ganz und gar ausser dem Bewusstsein ist. Das, was man räumlich und zeitlich nennt, hat nur inbezug auf ein Bewusstsein Sinn und Bedeutung. Die absolute Existenz ist weder räumlich noch zeitlich. Keine Identität, nicht einmal die Übereinstimmung zwischen dem, was dem Bewusstsein immanent ist, und dem absoluten Sein. Der Gedanke, dass der Mensch das wahre, innere Wesen der Dinge nicht erkennt, lässt sich bis in die ersten Anfänge der Geschichte der Philosophie verfolgen. Er ist also ziemlich alt. Kants philosophische Weltanschauung stimmt mit diesem Gedanken überein.

Kant ist aber der Urheber einer Lehre, die ihre Hauptstütze in der Idealität des Raumes und der Zeit findet, und deren unmittelbare Folge die Idealität, in dem oben erwähnten Sinne, des in ihnen Enthaltenen ist. Der transzendentale Idealismus ist der erkenntnistheoretische Standpunkt, nach dem wir in unserem Erkennen es nur mit unseren Vorstellungen zu tun haben, weil das in Raum und Zeit Gegebene, der Stoff unseres Denkens, worauf dieses sich letzten Endes bezieht, kraft der Idealität des Raumes und der Zeit selber ideal, d. h. unsere Vorstellung, ist. Objektiv betrachtet, ist es Erscheinung. Die Beweise nun, die die Idealität des Raumes und der Zeit dartun sollten, nennen wir Beweise des transzendentalen Idealismus. Und diejenigen dieser Beweise, welche die Wahrheit dieses Standpunktes auf indirektem Wege jeglichem Zweifel entziehen sollen, machen wir in diesem Versuch zum Gegenstand unserer Betrachtungen.

Indirekt kann man einen Beweis nicht bloss dann nennen, wenn er eine der drei Formen der apogogischen Beweisführung, die disjunktive, konträre und kontradiktorische, an sich trägt, sondern auch dann, wenn die Gründe für die Wahrheit dessen, was bewiesen werden soll, nicht in ihm selbst gesucht, diese vielmehr anderswoher genommen werden. Etwas direkt beweisen aber heisst, aus seinen inneren Gründen beweisen. Wird dagegen die Wahrheit eines Urteils durch Zuhülfenahme eines anderen Urteils oder Begriffes dargetan, so ist dieser Beweis ein indirekter zu nennen. Der Umweg, auf dem die Wahrheit eines Satzes bewiesen wird, braucht nicht in dem Nachweis der Falschheit, des Nichtzutreffens des Gegenteils des zu beweisenden Satzes zu bestehen, welches letztere bei der apogogischen Beweisführung der Fall ist. Nicht das Dartun der Unmöglichkeit eines oder mehrerer Fälle, woraus dann ein bestimmter Fall als wahr hervorgehen soll, ist das, was dem Beweis den Charakter eines indirekten Beweises verleiht, sondern die Unentbehrlichkeit der Zuhülfenahme eines anderen Urteils oder Begriffes, damit überhaupt die Wahrheit des zu beweisenden Urteils dargetan werden könne. Die apogogische Form ist nicht notwendig.

Der indirekten Beweise, genommen in der Bedeutung der eines Umweges sich bedienenden Beweisführung, hat der transzendentale Idealismus zwei. Der eine ist aus der transzendentalen Apperzeption, der andere aus der ersten mathematischen Antinomie. Es ist also von Kant der Versuch gemacht worden, die Idealität des Raumes und der Zeit aus der transzendentalen Apperzeption und der ersten Antinomie zu beweisen. Diese Beweise können billig indirekt genannt werden, weil die Beweisgründe nicht in dem gesucht werden, was bewiesen werden soll, sondern in den Begriffen, die zunächst einmal mit dem zu Beweisenden, ihrem Wesen nach, nichts zu tun haben. Wenn also die Gründe für die Idealität des Raumes und der Zeit nicht in diesen selbst gesucht werden, sondern entweder aus der transzendentalen Apperzeption oder der Unmöglichkeit der Darstellung einer Vernunftidee in der Erfahrung, gezogen werden, so kann man nicht umhin, die Beweise, die sich auf solche Gründe stützen, indirekt zu nennen. Der indirekte Beweis aus der ersten Antinomie hat dazu noch die apogogische Beweisform.

a. Über die Beweisführung in der Philosophie.

Die Philosophie hat das Eigentümliche, dass sie, ihrer Hauptaufgabe nach, mit dem Problem des Daseins, der Existenz, zu tun hat. Im Vordergrunde steht die Erkenntnistheorie, die, wenn das Existenzproblem gelöst werden soll, Grundlagen der Logik bilden muss;[1]) denn ohne Bezugnahme auf die Theorie des Erkennens, die den Begriff des ausser uns existierenden Gegenstandes in Betracht zieht, möge nun das ausser uns Existierende Erscheinung oder die von unserem Bewusstsein unabhängige Existenz bedeuten, lässt sich gar nicht absehen, wie das Denken den Übergang zur Natur machen kann. Keiner der einzelnen Wissenschaften kann die Aufgabe zufallen, über den Existenzbegriff, wie ihn die Philosophie aufstellt, zu entscheiden, weil sie den Unterschied zwischen dem Subjekt und Objekt nicht kennen. Die Begriffsbildung der Einzelwissenschaften setzt die Erfahrung voraus, der gemäss die Begriffe gebildet werden, woraus sich die Übereinstimmung zwischen dem tatsächlich Vorhandenen und den letzteren alsdann ohne weiteres ergibt. Diese Begriffe sind Hypothesen. Aber gerade die Voraussetzung der Erfahrung bildet das Problem der Erkenntnistheorie. Dass die Erfahrung das Bewusstsein voraussetzt, und diese Beziehung sehr verschieden gedacht werden kann, das geht die Einzelwissenschaften gar nicht an, weil sie bestimmte Ziele verfolgen, nämlich, die gegebene Gesetzmässigkeit aus gewissen allgemeinen Annahmen abzuleiten, wobei das Verhältnis des Gegebenen zum Bewusstsein ursprünglich gar nicht in Betracht kommt. Für die Philosophie dagegen ist dieses Verhältnis von Anfang an ihre Aufgabe; selbst dann, wenn sie die Korrelation zwischen dem Subjekt und Objekt nicht als ursprünglich ansieht. Für die Naturwissenschaft als solche ist es vollkommen gleichgültig, ob man das Gegebene in Raum und Zeit als dem Subjekt inhärierend oder ob man es als unabhängig von diesem existierend betrachtet. Für den Inbegriff naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und deren Erklärungsversuche ist das Problem der Beziehung des Realen zum Bewusstsein belanglos. Die Naturwissenschaften aber nehmen an, dass die räumliche und zeitliche Welt objektiv real ist. Nun kann man aber den Unterschied zwischen den Aussagen:

1) Es ist Wundt, der Grundtendenz nach, völlig beizustimmen, wenn er sagt, dass die Logik der Erkenntnistheorie zu ihrer Begründung bedarf und der Hülfe erkenntnistheoretischer Untersuchungen nicht entbehren kann. — Vgl. Logik, 3. Aufl. Bd. I. p. 2, 8.

die Philosophie berücksichtigt nicht die allgemeinen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften, und: die Philosophie setzt sich in Widerspruch zu den Ergebnissen der Einzelwissenschaften, nicht leugnen. Wenn die Grundlegung zu einer Erkenntnistheorie mit den allgemeinen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften übereinstimmt, so kann dies niemals zum Beweisgrund ihrer Richtigkeit dienen. Gründe für die Bekräftigung der Richtigkeit einer Erkenntnistheorie müssen in ihr selbst gesucht werden, d. h. in ihrer theoretischen Durchführbarkeit. Die Begründung muss durch eigene Mittel erfolgen. Die Notwendigkeit einer Begründung auch der grundlegenden Annahmen tritt deutlich zum Vorschein bei dem Problem der Beziehung der Erkenntnis auf den Gegenstand. Das in Raum und Zeit Gegebene kann man, ohne eines Widerspruches sich schuldig zu machen, in Abhängigkeit setzen von der Möglichkeit der Beziehung der logischen Funktionen auf das Gegebene, wenn nun einmal als zugegeben betrachtet wird, dass beim Zustandekommen gegenständlicher Erkenntnis auch das Denken mitwirkt. Sollte sich etwa herausstellen, dass die Erkenntnis eines Gegenstandes nicht anders möglich sei, als durch die Annahme der Erscheinungsnatur des Gegebenen, so müsste man dies eben zugeben, weil ja die Voraussetzung lautete, dass der Gegenstand auch formale Bestimmungen in sich enthält, die dem Gegebenen nicht entnommen werden können. Die Annahme, dass das unmittelbar Reale in seinen allgemeinen Formen auch ausser dem Bewusstsein existiert, ist lediglich eine Voraussetzung. Als wesentlicher Bestandteil einer Theorie des Erkennens bedarf sie der Begründung. Wenn man nun von dem Satze ausgeht, dass selbst über die grundlegenden Annahmen Rechenschaft gegeben werden muss, so muss man sich doch im Besitze gewisser Mittel befinden, mit deren Hülfe dies erfolgen kann. Wollen wir mit den Einzelwissenschaften annehmen, dass Vorstellung und Gegenstand ursprünglich eins sind, so muss dies doch vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus begründet werden. Dass die Naturwissenschaften eine räumliche und zeitliche Welt als objektiv real voraussetzen, könnte die Philosophie nicht so sehr beunruhigen, wenn sie über derartige Mittel verfügte, durch die sie nachweisen könnte, dass die allgemeinen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften hinsichtlich der Existenz keine Nötigung bei sich führen, und dass die allgemeine Gesetzmässigkeit, wie die Einzelwissenschaften sie in ihrem System haben, auch mit einer anderen Ansicht über die räumliche und

zeitliche Welt vereinbar ist. Nehmen wir einen bestimmten Fall. Es fragt sich, ob die Philosophie durch ihre Mittel entscheiden kann, wie man sich die materielle Substanz im Raume zu denken hat, ob sie also unabhängig von der wissenschaftlichen Erfahrung zu einem Ergebnis kommen kann, oder sich sogar zu dieser in Widerspruch setzen darf. Was für eine Notwendigkeit aus der Beantwortung dieser Frage durch die Philosophie herauskommt, wird aus später folgendem zu ersehen sein. Das einzige Mittel aber, das die Philosophie instand setzen kann, unabhängig von den anderen Wissenschaften das Existenzproblem zu lösen, ist der Beweis, der Urteile voraussetzt, wie diese wiederum Begriffe. Wenn man also die Richtigkeit einer philosophischen Hypothese in Abhängigkeit von ihrer Begründung setzt, und diese notwendigerweise gewisse Urteile voraussetzt, damit überhaupt der Anfang gemacht werde, so fragt es sich nunmehr, welche Urteile es sind, in denen eine philosophische Theorie ihren Ursprung nimmt.

Jedes Urteil zielt auf das Gegenständliche. Da nun Erkenntnisse Urteile voraussetzen, so tritt auch die Erkenntnistheorie mit dem Anspruch auf, dass ihren Begriffen und Begriffszusammenhängen objektive Bedeutung, Gegenständlichkeit, zugeschrieben werden soll. Schreibt man den Begriffen keine objektive Bedeutung zu, dann hat man kein Recht auch einem Begriffssystem eine solche zukommen zu lassen. Nun gerade die Erkenntnistheorie ist es, die sich anheischig macht, ein Begriffssystem zu liefern, das ein Abbild des Bestandes oder Werdeganges der Erfahrung darstellen soll. Man verbindet aber mit diesem Begriffssysteme nicht etwa die Bedeutung einer blossen Denkmöglichkeit, sondern die der objektiven Realität. Dieser letzte Ausdruck aber kann zweierlei bedeuten: entweder das Ding, das ausser dem Subjekt existiert, oder, dass unserer Erkenntnis etwas entspricht, das aber ausser der Erkenntnis selbst keine dingliche Realität hat. Ein Beispiel für den zweiten Fall wäre die Erkenntnis, dass der Raum ideal sei. Das Wirkliche in unserer Erkenntnis ist das Idealsein des Raumes. Er selber aber, der Raum, ist nicht absolut real, weil es nichts gibt, was unserer Vorstellung des Raumes ausser ihr korrespondierte. Beide Bedeutungen der objektiven Realität sind transzendente Erkenntnisse. In beiden Fällen greift man über sein Bewusstsein hinaus, daher sie in bezug auf das Bewusstsein eine und dieselbe Bedeutung haben. Wenn unseren Begriffen Gegenstände entsprechen, so hat

es keine Schwierigkeit mit den Beweisen, denen solche Begriffe zugrunde gelegt werden. Eine ganz andere Bewandtnis dagegen hat es mit den Beweisen, die auf Begriffen beruhen, für welche die Existenz entsprechender Gegenstände nicht sicher ist.

Es ist eine der unvergänglichen Taten Kants, eine fundamentale Unterscheidung hinsichtlich des Existenzproblems gemacht zu haben. Das ist der Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Erkenntnis. Das aristotelische Mögliche,[1]) dessen Kriterium in dem Grundaxiom der Wissenschaft, dem Satz des Widerspruchs liegt, verwandelt sich bei Kant ins Denkmögliche, Denkbare, und das Mögliche muss in Erfahrungsbedingungen gesucht werden. Analytisch ist die Erkenntnis, wenn ihr Inhalt auf Begriffen, und synthetisch, wenn ihr Inhalt auf Anschauungen beruht. Urteile also, in deren Subjektbegriff die Anschauung zugrunde liegt, haben objektive Bedeutung. Sie sind gegenständliche Erkenntnisse. Dagegen die Urteile, in denen das Subjekt nur ein Begriff ist, sind nicht gegenständliche Erkenntnisse.[2])

Man kann nun aus dieser Kantischen Unterscheidung schliessen, dass die Beweise, die auf synthetischen Urteilen beruhen, objektive Bedeutung haben. Nun erhebt sich aber die Frage, ob dies hinreichend ist, Rechenschaft darüber zu geben, wann die Beweise in der Philosophie objektive Gültigkeit haben. Wollte man diesen Unterschied als Kriterium der objektiven Gültigkeit der Beweise in der Philosophie benutzen, so würde man bald zur Einsicht kommen, dass er versagen muss, weil die Philosophie in ihrer Beweisführung sich vorwiegend analytischer Sätze bedient und dabei dennoch den Anspruch erhebt, dass ihren Beweisen objektive Bedeutung zukommt. Welchen Sinn aber hat nun hier die objektive Bedeutung? Sie fällt mit

1) Vgl. Aristoteles, Metaphysik, deutsch von Lasson, Jena 1907, p. 37, 41, insonderheit 65 ff.

2) Die gewöhnlichen, missverständlichen Einwände gegen den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen haben ihren Grund in der einseitigen Berücksichtigung der Nominaldefinition dieser Urteile, als Erläuterungs- und Erweiterungs-Urteile. Missverständliches z. B. bei Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 3. Aufl. 2. Bd. p. 264 f. Erdmann, Logik, 1. Aufl. Bd. I, p. 208 f. Richtiges bei Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. p. 400 ff. Riehl, der philosophische Kritizismus 2. Aufl. p. 421, f. Wundt, Logik Bd. I. p. 161. — Die Realdefinition analytischer und synthetischer Urteile gibt Kant in der Streitschrift gegen den Leibnizianer Eberhardt: Ueber eine Entdeckung u. s. w. Vgl. ed. Kirchmann, Berlin 1870, p. 67.

der zweiten der oben erwähnten Bedeutungen der objektiven Realität zusammen. Die Erkenntnistheorie hat nicht die Natur zum Gegenstande ihrer Untersuchungen, solche sind die Aufgabe der Naturwissenschaften, sondern die Erkenntnis der Natur. Sie will nicht eine Theorie der Natur, sondern eine Theorie des Erkennens liefern. Und da die Natur, als Erkenntnis für uns, das Erkennen voraussetzt, so bleibt die Frage, wie man sich die Natur als Erkenntnis zu denken hat, ganz offen. Der Inbegriff der Erkenntnisse, den wir Natur nennen, wird durch diese offen gelassene Frage gar nicht angetastet. Die Erkenntnistheorie kann zu demselben Resultat gelangen, das die Naturwissenschaft zur allgemeinen Voraussetzung hat, nämlich die absolute Realität des Räumlichen und Zeitlichen. Sie muss aber durch ihre eigenen Mittel davon überzeugen. Durch Beweise überzeugen muss sie aber erst recht dann, wenn ihr die Aufgabe zuerteilt wird, unabhängig von den übrigen Wissenschaften das Erkenntnisproblem zu lösen. Die objektive Bedeutung der Urteile, deren sich die Erkenntnistheorie bei ihrer Begründung bedient, kann nicht daraufhin geprüft werden, ob in solchen Urteilen das Prädikat auf die Anschauung in dem Subjektbegriffe geht, weil von einer Anschauung, welche die objektive Bedeutung sichern könnte, in derartigen Urteilen keine Rede sein kann. Unzweifelhaft gewiss ist ihr begrifflicher Inhalt. Sie führen zugleich Notwendigkeit bei sich. Folgerungen aus diesen Sätzen sind auch notwendig. Die Lösung des Problems der Beziehung des Realen zum Bewusstsein oder der Erkenntnis zu ihrem Gegenstand, einer Beziehung, die gleichbedeutend ist mit der Beziehung des Gegebenen zum Selbstbewusstsein, geht von solchen Sätzen aus. Einer Begründung bedürfen sie nicht. Will nun die Erkenntnistheorie die Begründung ihrer Annahme aus eigenen Mitteln bieten, so muss sie notwendigerweise von solchen Sätzen ausgehen, die keiner weiteren Begründung bedürfen. Die objektive Bedeutung derartiger Sätze scheint durch ihre Natur allein gesichert zu sein. Sie vermögen nicht Erkenntnisse der Objekte zu liefern, sie sollen es aber begreiflich machen, wie solche Erkenntnisse möglich sind. Diese Möglichkeit aber ist eine vielfache. Ihren Ursprung hat sie in gewissen notwendigen Sätzen, die spezifisch philosophischer Natur sind. Die Beweisführung in der Philosophie geht von gewissen notwendigen, aber ambiguen Sätzen aus, wo es sich um das Begreiflichmachen der Beziehung

des Realen zum Bewusstsein oder des Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins handelt. Die zweite Beziehung ist identisch mit der des logischen Denkens zum Gegebenen. Jede Wissenschaft enthält gewisse Sätze in sich, die keiner Begründung bedürfen und einer solchen nicht fähig sind, auf denen alles andere beruht. Demnach wird auch die Philosophie derartige Sätze haben müssen, wenn sie wissenschaftlich verfahren will. Zum Unterschied von allen anderen Wissenschaften sind ihre notwendigen Sätze mehrdeutig.

b. Die Ambiguität gewisser notwendiger Sätze in der Philosophie.

Auf wieviel Arten man sich das Verhältnis zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven denken kann, das kann mich nicht die Erfahrung lehren. Die verschiedenen Möglichkeiten finde ich in meinen Begriffen. Worauf könnte sich überhaupt die Möglichkeit verschiedener Auffassungen des Verhältnisses zwischen dem Objektiven und Subjektiven gründen, wenn nicht auf die verschiedene Denkbarkeit zwischen diesen Begriffen selber? Die Möglichkeit einer neuen Auffassung des realen Verhältnisses zwischen dem, was wir subjektiv und objektiv nennen, liegt in der Auffassung einer neuen begrifflichen Beziehung. In der Physik werden Begriffe auf Grund der Erfahrungsanalyse gebildet und die Erfahrung führt die Entscheidung herbei. In der Philosophie aber ist die Möglichkeit der Beziehung des Objektiven zum Subjektiven, allerdings nur begrifflich, von der Erfahrung unabhängig, sodass die Erfahrung selber, für unsere Erkenntnis, sich dem Denken dieser Beziehung fügen könnte.

Dass die Erfahrung das Bewusstsein voraussetzt, kann nicht bezweifelt werden, weil in dem Begriffe der Erfahrung schon die Beziehung zu einem anderen, nämlich dem Bewusstsein, dem sie gegeben ist oder von dem sie erfahren wird, enthalten ist. Dieser Satz ist notwendig. Man könnte ihn füglich auch analytisch nennen, weil man seine Wahrheit unabhängig von der Erfahrung einsehen kann. Denn, wenn man das Urteil: die Erfahrung setzt das Bewusstsein voraus, nicht aus den Begriffen allein, sondern auf Grund der Erfahrung fällen wollte, so müsste man nicht bloss seiner Wahrheit, sondern zugleich auch seiner Bestimmtheit gewiss sein; denn was mich die Erfahrung lehrt, das ist immer ein

bestimmter Inhalt. Man müsste demnach in dem Urteil: die Erfahrung setzt das Bewusstsein voraus, auch das Verhältnis selber bestimmt denken, was aber nicht der Fall ist. Darum wird dieses Urteil nicht der Erfahrung entnommen. Es erhebt sich nunmehr dieFrage, wie man sich dieses Verhältnis zu denken hat. Und da lassen sich nun drei Hauptmöglichkeiten unterscheiden. Erstens, dass das Gegebene, die Erfahrung nur ein Bewusstseinsinhalt sei. Zweitens, das Gegebene hänge teilweise vom Bewusstsein ab. Hier sind nun wieder zwei Fälle denkbar. Zunächst, dass das Gegebene samt allen seinen Eigenschaften nur eine dem Bewusstsein immanente Existenz habe, der reale Grund aber des Gegebenen ausser dem Bewusstsein existiere. Sodann aber, dass die Erfahrung nicht samt allen ihren Eigenschaften ein dem Bewusstsein allein Inhärierendes sei, sondern, dass gewisse ihrer Eigentümlichkeiten eine vom Bewusstsein unabhängige Existenz haben. Drittens, das Gegebene könne samt allen seinen Eigenschaften auch ausser dem Bewusstsein existieren. Jeder dieser denkbaren Fälle hat Vertreter gefunden. Der erste bildet den Grundgedanken der immanenten Philosophie. Die zweite Hauptmöglichkeit in ihrer ersten Abzweigung ist der Standpunkt des Kantischen Idealismus; in der zweiten aber ist sie der Standpunkt der mechanistischen Weltanschauung und der mit dieser übereinstimmenden philosophischen Systeme. Der dritte denkbare Fall ist der Standpunkt des naiven Realismus und der qualitativen Elementenlehre. Keine dieser Möglichkeiten kann bevorzugt werden, sofern man nur den Satz, dass die Erfahrung das Bewusstsein voraussetzt, im Auge behält. Alle sind dann gleich wahr. Der Satz als solcher ist notwendig, aber völlig unbestimmt. Die Notwendigkeit der begrifflichen Beziehung zwingt nicht diese letzte für eine reale zu halten. Nur ein notwendiger und bestimmter Satz, der eine begriffliche Beziehung zum Ausdruck bringt, führt die Notwendigkeit bei sich, diese Beziehung für eine objektiv gültige, reale zu halten. Wollen wir einen wahren Sachverhalt durch das Denken begreifen, und ist dieser Sachverhalt nicht unmittelbar gegeben, wie etwa eine Empfindung, so können wir nur denjenigen Begriffszusammenhängen Wahrheit und objektive Bedeutung zuschreiben, die notwendig und bestimmt sind. Dieser Ontologismus ist unvermeidlich. Er versucht nicht aus den Begriffen allein das Sein zu beweisen, vielmehr wird zunächst das wahre, wirkliche Verhältnis zwischen dem als gegeben vorausgesetzten Realen und

dem Bewusstsein aufgesucht, woraus dann weitere notwendige Folgerungen gezogen werden. Nehmen wir ein Beispiel. Dass die unmittelbar in Raum und Zeit gegebene Erfahrung Erscheinung sei, das muss bewiesen werden, weil diese Erkenntnis nicht unmittelbar uns gegeben werden kann. Durch einen solchen Beweis wäre zugleich das Verhältnis zwischen dem Realen und dem Bewusstsein bestimmt. Es muss also zuerst das Wirklichsein der Erscheinung (d. h. das, was wir unter diesem Begriff im Kantischen Sinne verstehen, sei tatsächlich, wirklich) bewiesen werden, und erst aus dieser Art Wirklichkeit folgt, rein begrifflich, die absolute Existenz eines Realen. Die Erscheinung muss Erscheinung von Etwas sein. So wie die Erscheinung und das, was erscheint, begriffliche Korrelata sind, so sind auch die unmittelbare Erfahrung als Erscheinung und das, was ihr zugrunde liegt, reale Korrelata. Es kommt also darauf an, dass die Erfahrung Erscheinung ist, und dies muss der Beweis leisten. Es muss so etwas wie die Erscheinung unserem Begriff der Erscheinung wirklich entsprechen. Diese Erkenntnis ist für unser Bewusstsein nicht minder transzendent, als die Erkenntnis der unabhängig von unserem Bewusstsein existierenden Dinge. Die Bestimmung des realen Verhältnisses zwischen dem Realen und dem Bewusstsein geht über das Denken hinaus, d. h. man meint durch das Denken den wahren Sachverhalt selber zu treffen. Woher wird man aber die Mittel hierzu nehmen? Aus den notwendigen Sätzen. Diese notwendigen Sätze aber haben nicht den Satz des Widerspruchs zum Kriterium ihrer Wahrheit, sodass die Negation eines solchen Satzes den Widerspruch in sich enthielte. Der Widerspruch, der sich bei der Verneinung notwendiger Sätze in der Philosophie herausstellt, ist kein logischer Widerspruch, sondern der Widerspruch inbezug auf ein bestimmtes Problem. Die Verneinung des Satzes, dass mich die Erfahrung niemals Notwendiges lehren kann, enthält keinen logischen Widerspruch in sich, weil auch der Satz, dass die Erfahrung Notwendiges lehren kann, nichts Widersprechendes in sich enthält. Die notwendigen Sätze in der Philosophie sind nicht so denknotwendig, dass sie vollkommene Überzeugungskraft bei sich führen. Diese notwendigen Sätze lassen sich in zwei Klassen einteilen. Erstens in solche, denen man immer andere Sätze, mit einem die Gültigkeit der ersteren aufhebenden Inhalt, entgegensetzen kann. Zweitens in solche, deren begrifflicher Inhalt an sich notwendig, in seiner synthetischen Verwertung aber völlig

unbestimmt ist. Ein Beispiel aus der ersten Gruppe: die absoluten, wirklichen Eigenschaften der Dinge bleiben für mich unerkennbar, weil kein Ding mit den ihm an sich zukommenden Eigenschaften in mein Bewusstsein hineinwandern kann. Aus der zweiten Gruppe: soll etwas eine einheitliche Erkenntnis für mich sein, so muss es notwendigerweise in Beziehung stehen zur Einheit meines Bewusstseins. Auf diesem letzten notwendigen Satz beruht der eine der indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus, den wir den Beweis aus der Apperzeption nannten. Die erste Gruppe notwendiger Sätze kann uns hier nicht beschäftigen. Sie tragen einen gewissen axiomatischen Charakter an sich. Der Widerstreit mit ihnen ist kein hinreichender Erweis der Falschheit. Kann etwa der Satz, dass nur diejenigen Dinge, die etwas gemeinsam mit einander haben, Ursache von einander sein können,[1]) die Kantische Lehre umstürzen, weil sie eine transzendente Wirklichkeit als Ursache der empirischen annimmt? Nach unserer Meinung nicht. Denn die Verneinung des Satzes, dass das völlig Transzendente nicht die Ursache des Empirischen sein kann, enthält keinen logischen Widerspruch in sich. Wenn man beweisen könnte, dass das Transzendente, das sogenannte Ding an sich, das Empirische nicht verursachen kann, dann würde der Kantischen Lehre jede Unterlage entzogen werden. Dass man sich das in der Erfahrung Gegebene als Erscheinung eines transzendenten Dinges zu denken hat, versuchte Kant durch mehrere Beweise über jeden Zweifel zu erheben, daher haben die Angriffe von dieser Seite zu erfolgen. Unserer Aufgabe steht aber die zweite Gruppe notwendiger Sätze sehr nahe. Diese Sätze besitzen vor denjenigen der ersten Gruppe den Vorzug, dass sie ihrem allgemeinen Inhalte nach notwendig sind und zwar in dem Sinne, dass sie jeden ihre Gültigkeit aufhebenden Satz ausschliessen. Solche Sätze sind aber verschieden verwertbar. Ihr bestimmter, begrifflicher Inhalt wird bei der synthetischen Verwertung zu einem mehrdeutigen. Unter der synthetischen Verwertung aber verstehen wir, dass man einem analytischen, notwendigen Satze objektive Bedeutung zuschreibt. Die Ambiguität eines solchen Satzes haben wir oben bei dem Urteil, dass die Erfahrung das Bewusstsein voraussetzt, gesehen. Die synthetische Verwertung

---

1) Ein Satz Spinozas. Vgl. Ethica, pars I, prop. III. Er wird häufig gegen Kant ins Feld geführt.

wäre bei diesem Urteil die Beilegung der objektiven Bedeutung einem der erwähnten denkbaren Fälle. Welcher dieser Fälle nun als wahr anzusehen ist, darüber vermag das erwähnte Urteil als solches nicht zu entscheiden. Von ihm aus betrachtet, tragen die verschiedenen Möglichkeiten dasselbe Merkmal der Notwendigkeit an sich.

Der Übergang von einem analytischen, notwendigen Satze der zweiten Gruppe zu seiner synthetischen Verwertung ist mehrdeutig infolge der Ambiguität solcher Sätze. Die synthetischen Erkenntnisse in der Bedeutung der objektiven Gültigkeit, des wirklichen Sachverhaltes und nicht in der Bedeutung der Urteile, deren Subjektbegriffen Anschauung zugrunde liegt, haben in analytischen notwendigen Urteilen ihren Begreiflichkeitsgrund. Bestimmungsgrund kann man diesen Grund nicht nennen, weil ein derartiges, notwendiges Urteil die Richtigkeit eines bestimmten Falles nicht hinreichend begründet.

Wenn die Philosophie durch ihre eigenen Mittel das Existenzproblem zu lösen versucht, so bedient sie sich bei der Beweisführung notwendiger, aber mehrdeutiger Sätze. Wir erwähnten oben die Frage, ob die Philosophie durch ihre Mittel ausmachen kann, wie man sich die materielle Substanz im Raume zu denken hat. Zu diesem Zweck steht ihr ein notwendiger Satz zur Verfügung, dass eine Existenz die Eigenschaften des Grundes ihrer Möglichkeit teilen muss. Die Materie, weil ausgedehnt, muss die Eigenschaften des Raumes teilen. Dass das Gegenteil dieses notwendigen Satzes denkbar ist, dazu genügt es vorläufig anzuführen, dass die Atomistik eine diskrete Materie im kontinuierlichen Raume annimmt.

In den positiven Wissenschaften besteht die Ambiguität notwendiger Sätze, von denen der ganze Aufbau der Wissenschaft abhängt, nicht. Der spezifische Unterschied zwischen der Philosophie und den positiven Wissenschaften ist, nach unserer Überzeugung, gerade in diesem Punkte zu finden.

Erster Teil.

I.

Der indirekte Beweis aus der transzendentalen Apperzeption.

Wir müssen zunächst darauf aufmerksam machen, dass dieser indirekte Beweis in keiner der Darstellungen der Kantischen theoretischen Philosophie, die uns geläufig sind, Erwähnung findet. Das gilt von den Darstellungen Cohens, Riehls, Volkelts, Fischers, Paulsens. Das ist aber ein Beweis, von dem Kant selber gesagt hat, dass er unabhängig von den übrigen Beweisen die Idealität des Raumes und der Zeit beweisen kann.[1]) Diejenigen aber, die auf diese Aussage Kants gestossen sind, haben den eigentlichen Beweis entweder teilweise oder gänzlich verkannt. Das erste gilt von Vaihinger, das zweite von Benno Erdmann. Vaihinger[2]) irrt darin, dass er diesen Beweis auf gleiche Stufe stellt mit dem indirekten Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie. Er hat seinen Ursprung nicht erkannt. Erdmann[3]) dagegen wirft den Beweis aus der transzendentalen Apperzeption mit dem aus der ersten mathematischen Antinomie zusammen. Er hat ihn überhaupt nicht erkannt.

a. Die Möglichkeit der Erkenntnis für uns.

Es muss der Unterschied gemacht werden zwischen der Beziehung des Realen zum Bewusstsein und der Beziehung des Realen zur Einheit des Bewusstseins. Der Begriff der Erkenntnis

1) Vgl. Über eine Entdeckung etc., ed. Kirchmann, p. 67. — Ausführliches hierüber unten p. 32 f., 41 f.

2) Vgl. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Bd. II, p. 515 f. — Näheres darüber unten p. 33.

3) Vgl. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, herausgegeben von B. Erdmann, Bd. II, Vorrede, p. 27 f. — Näheres darüber unten p. 32 f. 60 ff.

bedeutet also zweierlei. Erstens das Haben im Bewusstsein. Zweitens das Haben im Bewusstsein mit gleichzeitiger Beziehung zur Einheit desselben oder, was dasselbe ist, wenn zugleich ein Selbstbewusstsein vorhanden ist. Die zweite Bedeutung des Erkenntnisbegriffes ist die einheitliche, gegenständliche Erkenntnis. Auf der Denkbarkeit der Möglichkeit der Beziehung des Gegebenen, Wirklichen, zur Einheit des Bewusstseins, beruht der hier zu betrachtende Beweis für die Idealität des Raumes und der Zeit. Da aber die Einheit des Bewusstseins die synthetische Einheit ist, die gleichbedeutend ist mit der transzendentalen Apperzeption, so nannten wir den Beweis: Beweis aus der transzendentalen Apperzeption.

Bevor wir aber auf die Darstellung der Möglichkeit der zweiten Beziehung eingehen, die hier unsere eigentliche Aufgabe ist, wollen wir zunächst die erste Beziehung in Angriff nehmen.

α. Die Möglichkeit der Beziehung des Realen zum Bewusstsein.

Dass die Erfahrung das Bewusstsein voraussetzt, ist ein notwendiger, in seiner Wahrheit unanfechtbarer Satz. Die Erfahrung, in der Bedeutung des in Raum und Zeit Gegebenen, setzt demnach das Bewusstsein voraus. Unter dem Bewusstsein ist nicht das einheitliche, logische Bewusstsein zu verstehen, sondern überhaupt ein Etwas, dem das, was wir Erfahrung nennen, gegeben wird. Die Erfahrung muss erfahren werden. Ob sie auch ausser dem Erfahrenden ist, so wie sie ihm gegeben ist, das muss erst entschieden werden, weil in jenem notwendigen Satz nichts bestimmtes darüber enthalten ist. Wie hat man sich aber diese Beziehung zwischen dem Realen und dem Bewusstsein zu denken? Der Standpunkt des transzendentalen Idealismus hinsichtlich dieses Problems ist, dass nur dasjenige Erkenntnis für uns, d. h. in unserem Bewusstsein sein kann, was in den Formen gegeben ist, die ausschliesslich Eigentümlichkeiten unseres Bewusstseins sind. Wenn etwas Erkenntnis für uns sein soll, so muss es in unseren Formen gegeben werden. Wenn die Dinge, das Reale, uns so gegeben werden könnten, dass sie mit den wahren, ihnen an sich zukommenden Eigenschaften, von uns erkannt würden, dann

müssten sie in unser Bewusstsein gleichsam hinüberwandern,[1]) was aber nach Kant dem Wunder gleich kommt. Dem Subjekt können Dinge, Gegenstände nur durch seine Eigenschaften gegeben werden. Das unmittelbare Gegebensein der Gegenstände ist durch diese bedingt und nicht ihr Dasein. Die unmittelbar in Raum und Zeit gegebene Erfahrung ist als Erkenntnis für das Subjekt durch seine Eigenart als räumlich und zeitlich gegeben. Die gegebenen Gegenstände mit ihren unmittelbaren Eigenschaften haben nur für unser Bewusstsein Wirklichkeit und ausser diesem keine, weil sie durch seine Eigentümlichkeit überhaupt etwas zu erkennen, die Eigenart, räumlich und zeitlich zu sein, angenommen haben. Darum können sie als räumliche und zeitliche Dinge nur inbezug auf unser Bewusstsein existieren. Sie sind wirklich als Erscheinung, Vorstellung. Der Begriff des unmittelbar Gegebenen bedeutet in dem transzendentalen Idealismus das schlechthin in Raum und Zeit Gegebene, d. h. das Gegebene ohne Beteiligung des logischen Denkens, der Denkfunktionen. Die Unmittelbarkeit des Gegebenen besteht inbezug auf das einheitliche Denken und nicht inbezug auf das Bewusstsein schlechtweg. Diese letztere Unmittelbarkeit wird durch den Satz aufgehoben, dass etwas nur dann Erkenntnis für uns sein kann, wenn es in den Formen unseres Bewusstseins gegeben wird. Vom Standpunkte des transzendentalen Idealismus aus ist der unmittelbare Gegenstand Erscheinung, Vorstellung, die auf ein qualitativ verschiedenes, transzendentes Ding hinweist. So nennt Kant in der Widerlegung des Idealismus die sogenannte äussere Erfahrung nur deswegen unmittelbar, weil sie nicht der inneren Erfahrung bedarf, um zum Inhalt zu kommen, wogegen diese letztere deswegen mittelbar genannt wird, weil sie den Inhalt, den Stoff der äusseren Erfahrung entnimmt.[2]) Die ideellen Formen des Raumes und der Zeit, die nur die Auffassungsformen des Subjektes sind, vermitteln diesem die Erkenntnis der Gegenstände. Der Gegenstand ist ursprünglich

1) Kant, Prolegomena, ed. Schulz (Reclam) p. 59. „Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können."

2) Kritik der reinen Vernunft, ed. Kehrbach (Reclam), p. 209 f.

für unsere Erkenntnis-Vorstellung.[1]) Das, was die Gegenstände gibt, ist das Reale, welches ausser dem Bewusstsein existiert. Es ist das Ding an sich. Man muss eigentlich sagen: das gänzlich unabhängig vom Bewusstsein Existierende, das Ding an sich, wird der Sinnlichkeit des Subjektes gegeben, da durch sie allein etwas für dieses gegeben werden kann. Durch ein solches Geben verwandelt sich das Reale in Gegenstände für das Subjekt, gemäss

---

1) Die objektiv gegebenen Gegenstände werden zwar nicht durch Denkfunktionen zu Vorstellungen gemacht, wohl aber durch die sinnlichen Formen des Subjektes. Wir können uns der Ansicht Wundts, was die Bedeutung des Begriffes des unmittelbaren Gegenstandes bei Kant anbelangt, nicht anschliessen. Vgl. den Aufsatz: Was soll uns Kant nicht sein? Philos. Studien VII, p. 43. Es heisst daselbst: . . . . . „kann es wahrlich nicht klarer und deutlicher gesagt werden, als es von Kant in der obigen Stelle geschehen ist, dass die Erfahrung objektiv gegebener Gegenstände eine unmittelbare ist, nicht erst auf Schlüssen oder sonstigen, das Objekt erst wieder aus dem Subjekt hinausversetzenden Funktionen beruht. Das ist aber genau dasselbe, was ich mit den Worten ausgedrückt habe: dem ursprünglichen Vorstellungsobjekt kommt das Merkmal Objekt zu sein unmittelbar zu, und die Trennung von Vorstellung und Objekt ist erst ein späterer Akt des unterscheidenden Denkens". Bei Kant ist die Trennung von Vorstellung und Gegenstand schon durch das Gegebensein des letzteren in Raum und Zeit vollzogen. Es ist nicht zu bezweifeln, dass nach Kant die Gegenstände, in der Bedeutung des unbestimmten Gegenstandes, ohne Beteiligung irgendwelcher Denkfunktionen gegeben sind. Es sind aber hineinversetzende Funktionen, die die Trennung zwischen Vorstellung und Gegenstand vollziehen, sodass dieser nur Vorstellungsgegenstand ist. Denn nur vermittelst der Sinnlichkeit, als einer Eigenschaft des Subjektes, auf der Raum und Zeit beruhen, werden uns Gegenstände gegeben. Vgl. Kr. d. r. V., p. 48. Das Merkmal, unmittelbar Objekt zu sein, kommt, nach Kant, nur Vorstellungsobjekten zu. Die absolute Unmittelbarkeit des Gegebenen bei Wundt, durch welche unsere Vorstellung ursprünglich selbst die Objekte und nicht Vorstellungsobjekte sind, wird vom Standpunkte des transzendentalen Idealismus aus unmöglich gemacht durch den notwendigen analytischen Satz, dass dem Subjekt etwas nur durch seine Auffassungsformen gegeben werden kann, also Erkenntnis für dasselbe zu sein. Die Definition des Begriffes der unmittelbaren Erfahrung hätte, nach unserer Meinung, um vollständig zu sein, auch solche Bestimmung in sich aufnehmen müssen, die die Unmittelbarkeit auch in bezug auf das Bewusstsein und nicht bloss in bezug auf das Denken, die logische Reflexion zum Ausdruck bringen würde. Denn es ist sehr wohl denkbar, dass einem Bewusstsein nur Erscheinungen, im Kantischen Sinne, gegeben würden, obgleich es keiner Reflexion fähig wäre. — Vgl. Wundt, System der Philosophie, 3. Aufl. Bd. I, p. 79 f., 76.

der Eigenart des letzteren, in räumliche und zeitliche Gegenstände.[1]) Unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung der apriorischen Anschauungsformen, kann nichts Erkenntnis für uns sein, weil ohne Beziehung auf Sinnlichkeit kein Gegenstand gegeben werden kann.[2]) Nichts kann mit seinen wahren, ihm an sich zukommenden Eigenschaften in unserem Bewusstsein sein. Es müsste denn in dieses hinüberwandern.

Die transzendentale Ästhetik, betrachtet vom Standpunkte der Theorie des Erkennens aus, die den Begriff des realen Gegenstandes zum Untersuchungsgegenstande hat, handelt hauptsächlich von der Möglichkeit der Beziehung des Realen zum Bewusstsein. Die transzendentale Analytik enthält die Untersuchung der Möglichkeit der Beziehung des Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins, und die Dialektik handelt von der Erkennbarkeit transzendenter Gegenstände. Die Ästhetik gibt die Bedingungen an, unter denen die Erfahrung als gewöhnliche, nicht wissenschaftliche Erfahrung, als ein Gegebenes, möglich ist. Das sind Bedingungen der möglichen Erfahrung. Ohne diese Bedingungen gibt es keine Erfahrung in dem soeben erwähnten Sinne. Die Analytik stellt die Bedingungen der Möglichkeit der geordneten, wissenschaftlichen Erfahrung dar. Das sind intellektuelle Bedingungen der möglichen Erfahrung.[3]) Die ersteren sind sinnliche Bedingungen. Die Dialektik geht hauptsächlich auf die Erkennbarkeit der Erfahrung als eines Ganzen ein.

Die Bedingungen der möglichen Erfahrung oder, was dasselbe ist, die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis des Gegebenen für uns, beruhen nach Kant auf einer ursprünglichen Eigenschaft unseres Bewusstseins, auf der reinen Sinnlichkeit.[4]) Der Raum und die Zeit sind zwei Arten der letzteren. Das in ihnen Gegebene ist mit seinen unmittelbaren Eigenschaften durch

1) Vgl. Über eine Entdeckung etc., p. 35 f. „Die Gegenstände als Ding an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben."

2) Vgl. Kr. d. r V., p. 48.

3) Zu einer dritten Bedeutung der möglichen Erfahrung vgl. unten p. 63 f.

4) Die reine Sinnlichkeit ist „die blosse eigentümliche Receptivität des Gemüts, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung von etwas zu bekommen". Über eine Entdeckung etc., p. 44.

das Bewusstsein gegeben, weil es ein anderes Gegebensein für dieses nicht geben kann. Der Raum und die Zeit sind apriorische und ideelle Anschauungsformen, in denen dem Subjekt Gegenstände gegeben werden. Vorstellungen gegebener Gegenstände gibt es für dieses nur durch seine Auffassungsfähigkeit des Gegebenen. Die Anschauungen beruhen auf dieser Auffassungsfähigkeit, der reinen Sinnlichkeit.

Es herrscht nun im allgemeinen die Ansicht, dass die von Kant in der transzendentalen Ästhetik gelieferten Beweise in solche zerfallen, die die Apriorität und in solche, die die Anschaulichkeit, und zwar nur die Anschaulichkeit des Raumes und der Zeit, dartun sollen. Dann wird die Frage erhoben, ob aus den Beweisen für die Anschaulichkeit sich auch die Apriorität ergibt.[1]) Nach unserer Überzeugung aber bestand bei Kant die Absicht, die Subjektivität des Raumes und der Zeit durch deren anschauliche Natur zu beweisen. Die Beweise für die Anschaulichkeit sind zugleich Beweise für die Subjektivität. Den Grund für die Richtigkeit dieser Auffassung finden wir in Folgendem. Anschauung beruht auf Sinnlichkeit und zwar auf der reinen Sinnlichkeit. Die empirische Anschauung, die zugleich Empfindung in sich enthält, beruht auch auf der eigenartigen Auffassungsfähigkeit des Subjektes, weil ohne diese sie ihm überhaupt nicht gegeben werden könnte. Nun ist aber das Resultat der Beweise für die Anschaulichkeit, dass Raum und Zeit, als solche, Anschauungen sind. Als Anschauungen aber beruhen sie auf der reinen Sinnlichkeit. Und laut der Definition dieser folgt, dass Raum und Zeit subjektive Eigenschaften sind. Die Idealität des Raumes bei Kant ist die Folge der Subjektivität dieser Vorstellung. Wenn die Idealität nur die Idealität logischer Grundlagen bedeutet, so liegt in ihr keine Notwendigkeit enthalten, dass das Gegebene samt allen seinen unmittelbaren Eigenschaften ideal ist. Die Idealität des Raumes bei Leibniz[2]) bedeutet etwas ganz anderes als bei Kant.

1) Vgl. Vaihinger a. a. O., p. 231 ff. Er wirft die Frage, ob das vierte Raumargument der ersten Auflage auch die Apriorität beweise, mit Recht auf. Denn was dieses Argument tatsächlich explizite beweist, das ist nur die Anschaulichkeit. Für Cohen ergibt sich aus der Anschaulichkeit zugleich die Apriorität. Dafür gibt er aber keinen Grund an. Es heisst nur: die Tatsache der einigen und „demgemäss der reinen Anschauung". Vgl. a. a. O., p. 123. Dasselbe gilt von Riehl. Vgl. a. a. O., p. 461 f.

2) Vgl. Kleinere philosophische Schriften, herausgegeb. von Habs (Reclam), p. 121 f.

Bei Leibniz gründet sich die Idealität dieser Vorstellung nicht, wie bei Kant, auf eine Eigenschaft des Subjektes, die das Gegebensein der Gegenstände für dieses ermöglicht, sondern auf gewisse metaphysische Wesen, die an sich unräumlich sind.[1]) Erkenntnistheoretisch betrachtet ist der Raum nach Leibniz nicht ideal, weil das Gegebene, worauf sich der Verstand bezieht, nicht bereits in seiner Unmittelbarkeit ideal ist. Betrachtet man die Vorstellungswelt als Wechselwirkung der Monaden, wie Leibniz, oder der Willenseinheiten, wie Wundt es tut, so muss auch der Raum als Vorstellung angesehen werden, weil die letzten metaphysischen Einheiten an sich unräumlich sind. Man ersieht aber, dass die Idealität des Raumes in diesem Sinne mit seiner Existenz ausser unserem Bewusstsein wohl vereinbar ist. So wie die letzten Gründe der Welt wirklich sind, so wirklich ist auch der Raum, der auf der Wechselwirkung dieser Gründe beruht. Die Vorstellungen entspringen aus der Wechselbestimmung der letzten Realitäten.[2])

Nun ist aber der grundlegende Satz des transzendentalen Idealismus, dass die Dinge „ein zwiefaches Verhältnis zu unserer Erkenntniskraft, nämlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande haben können".[3]) Ihr Verhältnis zur Sinnlichkeit macht sie zu Erscheinungen, Vorstellungen. Gegenstände können aber nur als Anschauungen gegeben werden. Ohne Sinnlichkeit keine Anschauung.[4]) Die Möglichkeit des Gegebenseins der Gegenstände beruht auf der reinen Sinnlichkeit. Der Raum und die Zeit, wenn sie Anschauungen sind, müssen in der Sinnlichkeit des Subjektes ihren Grund haben. Da nun diese eine Eigenschaft des Subjektes ist, so sind Raum und Zeit Eigenschaften des letzten. In dieser Bedeutung sind Raum und Zeit bei Kant ideal. Der Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand, wenn es sich um die Beziehung auf den Gegenstand handelt, wird von Kant real oder genetisch genannt. Der formale Unterschied zwischen beiden ist der zwischen der Anschauung und dem Begriff.[5])

---

1) Vgl. dagegen Wundt, Logik, Bd. I, p. 479.
2) Vgl. Wundt, System der Philosophie, Bd. I, p. 409 f., 417 ff.
3) Kr. d. r. V., p. 240.
4) Vgl. Kants Reflexionen, Bd. I, No. 36.
5) Vgl. Ebenda, No. 35. — Ausführlicher darüber unten p. 52.

Wir können also zusammenfassend sagen: weil der Raum und die Zeit Anschauungen sind, so sind sie ideal. Anschauungen, die auf der Sinnlichkeit beruhen, welche das Gegebensein der Gegenstände für uns ermöglicht, sind reine Anschauungen. Die Sinnlichkeit, die das Gegebensein für uns möglich macht, ist mit den Formen, in denen uns Gegenstände gegeben sind, identisch. Die Möglichkeit des Gegebenseins in der Erfahrung ist die Möglichkeit der Erfahrung selber.

Der Beweis für die Idealität des Raumes und der Zeit aus ihrer anschaulichen Natur beweist nicht das Prius der Form vor der Materie inbezug auf diese, wie die ersten Argumente es tun nach dem Satze: was die Empfindungen ordnet, kann nicht selbst Empfindung sein, sondern inbezug auf das Reale überhaupt nach dem Satze, dass etwas für unser Bewusstsein nur durch die ihm eigene Auffassungsfähigkeit gegeben werden kann. Die Apriorität wird auf eine Eigenschaft des Subjektes, die Sinnlichkeit, gegründet.

Dass die Beweise für die Anschaulichkeit des Raumes und der Zeit zugleich Beweise für deren Subjektivität und zwar ausschliessliche Subjektivität sind, liesse sich durch folgende Überlegung zeigen. Vom Raume und von der Zeit lehrt Kant, dass sie Anschauungen sind. Zum Unterschiede von dem Begriff, der eine allgemeine oder reflektierte Vorstellung ist, ist die Anschauung eine einzelne Vorstellung.[1]) Raum und Zeit als Anschauungen haben die Eigenschaft, dass bei ihnen das Ganze vor den Teilen gegeben ist. Sie enthalten alle besonderen Vorstellungen in sich und nicht wie der Begriff unter sich. Bei Raum und Zeit ist der Teil durch das Ganze möglich. Ein Ganzes mit einer solchen Eigenschaft nennt Kant totum analyticum.[2])

1) Vgl. Kant, Logik, ed. Kinkel, Leipzig 1904, p. 98. Vgl. weiter: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, ed. v. Kirchmann, p. 100, 103f. — Der logische Unterschied zwischen der Anschauung und dem Begriff, bezogen auf Raum und Zeit, beruht auf dem transzendentalen, realen, genetischen Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand. Dieser Satz kann vom Standpunkte des Kantischen Transzendentalismus aus nicht in Zweifel gezogen werden. Er liegt unserer Ansicht, dass bei Kant die Beweise für die Anschaulichkeit des Raumes und der Zeit zugleich Beweise für deren Subjektivität sind, zugrunde.

2) Vgl. Reflexionen, Bd. II, No. 393. „Ein totum analyticum ist, dessen Teile ihrer Möglichkeit nach schon die Zusammensetzung im Ganzen voraussetzen. Spatium et tempus sind tota analytica."

Demnach sind Raum und Zeit tota analytica. Nun ist aber die Ansicht Kants, dass eine derartige Eigenschaft nur von den Erscheinungen und nicht von den Dingen an sich gelten kann.[1]) Daher, so ist weiter zu schliessen, können Raum und Zeit nicht Eigenschaften der Dinge an sich sein. Weil sie tota analytica sind, gehören sie nur den Erscheinungen an. Und so liesse sich dem Beweis für die Idealität aus der Anschaulichkeit folgende syllogistische Form geben:

Die Eigenschaft, dass die Teile nur durchs Ganze möglich sind, ist keine Eigenschaft der Dinge an sich.

Raum und Zeit haben die Eigenschaft, dass ihre Teile nur durchs Ganze möglich sind.

Also sind Raum und Zeit keine Eigenschaft der Dinge an sich.

Auch dieser Beweis beruht auf dem Satze, dass zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande ein realer oder genetischer Unterschied besteht. Die Dinge an sich sind Gegenstände des blossen Verstandes. Sie sind rein begriffliche Bestimmungen. Raum und Zeit als Anschauungen haben mit den Begriffen nichts zu tun, somit haben sie auch mit den Dingen an sich nichts zu tun, die Gegenstände des blossen Verstandes sind, welcher das Vermögen der Begriffe ist.[2]) Raum und Zeit müssen demnach auf der Sinnlichkeit beruhen. Raum und Zeit sind reine Anschauungen, weil sie Anschauungen sind. „Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt.“[3]) Demgemäss ist auch das Ding an sich der Anschauung entgegengesetzt, denn das Ding an sich ist der Gegenstand des blossen Verstandes und dieser ist das Vermögen der Begriffe. Also muss die Anschauung zur Erscheinung gehören, weil sie dem Ding an sich entgegengesetzt ist und auf der Sinnlichkeit beruhen, weil sie dem Verstande bezw. dem Begriff entgegengesetzt ist. Der logische Unterschied des Sinnlichen und Intellektuellen wird zum transzendentalen, realen, kraft des

---

1) Prolegomena, p. 64 . . . . . „und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äusseren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Teil ist (dem Verhältnis zum äusseren Sinne), d. i. der Teil ist nur durchs Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst, als Gegenständen des blossen Verstandes niemals, wohl aber bei blossen Erscheinungen stattfindet“.

2) Kr. d. r. V., p. 88 f.

3) Kant, Logik, p. 98.

Satzes, dass die Dinge an sich Gegenstände des blossen Verstandes[1]) sind.

1. Die transzendentale Ästhetik und die „Trendelenburgische Lücke".

Wir sind durch bisherige Überlegungen über die Möglichkeit der Beziehung des Realen zum Bewusstsein nunmehr instandgesetzt, zu behaupten, dass die transzendentale Ästhetik die dereinst viel besprochene Trendelenburgische Lücke nicht enthält. Trendelenburg[2]) gibt die Richtigkeit der Beweise aus der Ästhetik zu, behauptet aber, dass sie nicht das beweisen, was ihr Urheber durch sie dartun wollte. Die bewiesene Apriorität, Subjektivität sei nicht die ausschliessliche Subjektivität.[3]) Mit a. W. Raum und Zeit, obgleich a priori, subjektiv, können doch absolute Realität haben; d. h. von den Dingen an sich gelten. Diese „dritte Möglichkeit" aber ist durch die Beweise für die Anschaulichkeit des Raumes und der Zeit ausgeschlossen. Denn, durch diese Beweise wird nicht die Apriorität der Form als das Ordnungsprinzip der Materie bewiesen, sondern die Idealität, exklusive Subjektivität,

---

1) Zu der Reflexion Kants, dass die Sinnlichkeit die Gegenstände nach der Erscheinung, der Verstand an sich selbst vorstellt, bemerkt Erdmann in der Anmerkung, dass dies der Standpunkt der Dissertation von 1770 sei. Dagegen ist zu bemerken, dass auch die Kritik der reinen Vernunft auf dem Standpunkt steht, dass der „blosse" Verstand die Dinge, so wie sie an sich sind, vorstellt. Der Unterschied besteht darin, dass die Kritik die Erkenntnisse aus dem blossen Verstande nicht als gegenständliche Erkenntnisse anerkennt. Die oben zitierte Stelle aus den Prolegomenen bekräftigt unsere Ansicht. Wir werden unten, bei der Darstellung verschiedener Bedeutungen des Begriffes des Dinges an sich aus der kritischen Periode, sehen, dass die nichtschematisierte Kategorie das Ding an sich ist, und dass dem indirekten Beweis für die Idealität des Raumes und der Zeit aus der ersten Antinomie der Begriff des Dinges an sich in der Bedeutung des Gegenstandes des blossen Verstandes zugrunde liegt. — Vgl. Reflexionen, Bd. I, No. 34. Anm.

2) Historische Beiträge, Bd. III, p. 225.

3) Diese Ansicht teilen viele Denker. — Vgl. Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, p. 66 f. Vaihinger, a. a. O., p. 310, und Kantstudien, Bd. III, p. 339 ff. Die Aesthetik und Analytik sollen die Lücke enthalten, dagegen die Dialektik nicht, weil der indirekte Beweis aus der ersten Antinomie die Geltung des Raumes und der Zeit von dem Dinge an sich ausdrücklich ausschliesst. Es wird sich aber ergeben aus dem indirekten Beweise aus der transzendentalen Apperzeption, dass auch die Analytik die berühmte Lückenhaftigkeit nicht enthält. Vaihinger behauptet mit Recht, dass auch die Analytik diese nicht enthält.

weil die Anschauung auf einer subjektiven Eigenschaft beruht, durch die allein etwas unserem Bewusstsein gegeben werden kann und somit die gegebenen Gegenstände nur Erscheinungen sein können. Wenn also das Ding an sich die von unserem Bewusstsein gänzlich unabhängige Existenz bedeutet, wie bei Kant zweifelsohne der Fall ist, so können diejenigen Eigenschaften, die den unmittelbar gegebenen Gegenständen zukommen, nicht die Eigenschaften des Dinges an sich sein, weil ihm Eigenschaften anhaften würden, die in dem Subjekt ihren Grund haben. Raum und Zeit beruhen auf einer Eigentümlichkeit des Bewusstseins, die das Gegebensein der Gegenstände für dasselbe möglich macht. Mithin können sie nicht Eigenschaften des Dinges an sich sein oder, was dasselbe ist, im absoluten Sinne subjektiv und objektiv zugleich sein, weil das Ding an sich eine von den Eigenschaften des Bewusstseins absolut unabhängige Existenz bedeuten muss. Die dritte Möglichkeit ist auch nach der transzendentalen Ästhetik ausgeschlossen.

2. Kritisches.

Wir wollen nun unsere Stellungnahme zu der Kantischen Lösung des Problems der Beziehung des Realen zum Bewusstsein, sofern sie Gegenstand unserer Darstellung war, kennzeichnen. — Der Satz, dass ein Ding mit seinen wahren Eigenschaften in unser Bewusstsein nicht hinüberwandern kann, ist ein notwendiger Satz, der keine absolute Notwendigkeit bei sich führt. Er ist ein derartiger notwendiger Satz, dem sich ein anderer nicht minder notwendiger entgegenstellen lässt, der die Gültigkeit des ersten aufzuheben sucht. Es ist nämlich nicht ums Geringste begreiflicher, wie etwas, was an sich weder räumlich noch zeitlich ist, dennoch räumlich und zeitlich werden kann. Diese Unbegreiflichkeit scheint zwar durch die Dazwischenkunft des Subjektes mit der ihm eigenen Auffassungsfähigkeit aufgehoben zu sein. Die Unbegreiflichkeit besteht aber gerade darin, wie das absolut Reale auch inbezug auf das Subjekt räumlich und zeitlich erscheinen kann. Denn es ist nirgends und niemals, weil das Räumliche und Zeitliche ihm nicht als Prädikate beigelegt werden können, und soll doch auf das Subjekt bzw, seine Sinnlichkeit wirken. Hier besteht die Unbegreiflichkeit im Umwandeln, wenn sie dort in dem Hinüberwandern bestand. Soll mit Hülfe eines analytischen, notwendigen Satzes etwas Synthetisches ausgemacht werden, z. B. die wirkliche

Beziehung zwischen dem Realen und dem Bewusstsein, so muss dieser Satz absolut notwendig sein, d. h. sein Gegenteil muss undenkbar sein. Dass die unmittelbar gegebenen Gegenstände Erscheinungen, Vorstellungen sind, kann man nicht unmittelbar erfahren. Und soll die Realität gegebener Gegenstände Erscheinungs = Vorstellungsrealität sein, so muss dies durch das Denken entschieden werden. Diese synthetische Erkenntnis ist alsdann die Aufgabe des Denkens. Mit welchen Mitteln aber nimmt es die Lösung dieser Aufgabe in Angriff? Die Mittel sind analytische, notwendige Sätze. Wird in die Beweisführung für die Erscheinungsrealität des unmittelbar Gegebenen der Satz, dass das Ding an sich der Gegenstand des blossen Verstandes sei, aufgenommen, so müsste dieser Satz zuerst bewiesen werden, weil er nicht das Merkmal absoluter Notwendigkeit an sich trägt. Denn die Annahme, dass die unmittelbar gegebenen Gegenstände Dinge an sich seien, involviert keinen Widerspruch in sich. Nur die Denknotwendigkeit könnte die oben erwähnte synthetische Erkenntnis über jeden Zweifel erheben. Die Denknotwendigkeit wäre allein imstande, die Realität der unmittelbaren Erfahrung zur Erscheinungsrealität zu machen. Es müsste zuerst diese Art der Realität bewiesen werden, d. h. dass das, was wir unter Erscheinung verstehen, unserem Begriffe der Erscheinung wirklich entspricht, woraus sich dann zweifellos das transzendente Ding, das erscheint, aus dem blossen Begriffe der Erscheinung ergeben würde.[1]) Es kommt aber hierbei vor allem auf die Realität der Erscheinung an. Der Ontologismus, der ein solches Sein beweist, geht von analytischen Sätzen aus, die keine Denknotwendigkeit bei sich führen. Der Satz, dass ein totum analyticum nicht von den Dingen an sich gelten kann, ist kein absolut notwendiger Satz.[2]) Synthetische

---

1) Wundt, Einleitung in die Philosophie, 4. Aufl., p. 344, sagt Empfindung statt Erscheinung. Der Begriff der Empfindung lässt aber den Schluss von der begrifflichen auf die reale Korrelation zwischen der Erscheinung und dem Erscheinenden nicht zum Vorschein kommen.

2) Von diesem Satz hat übrigens Kant selber einen doppelten Gebrauch gemacht. Bezogen auf Raum und Zeit, soll er zum Beweisgrund ihrer Idealität dienen. Wird er auf die Natur angewandt, so gibt er den übersinnlichen Realgrund für diese, in dem die Zusammenstimmung und Einheit der besonderen Gesetze mit den mechanischen stattfindet. Hier ist also das Ganze, wodurch das Einzelne, der Teil möglich ist, der Grund der Möglichkeit der Naturbildungen, das Ding an sich, gleichbedeutend mit der Vernunftidee. Vgl. Kritik der Urteilskraft, ed. Kehrbach, p. 297.

Erkenntnisse im Sinne der wirklichen Beziehung zwischen dem Realen und dem Bewusstsein lassen sich durch derartige notwendige Sätze nicht hinreichend begründen. — Wir wenden uns nunmehr unserer eigentlichen Aufgabe zu.

β. Die Möglichkeit der Beziehung des Realen zur Einheit des Bewusstseins.

Die unmittelbar gegebenen Gegenstände sind, kraft der Möglichkeit ihres Gegebenseins für uns, Erscheinungen. Die Erkenntnis dieser Gegenstände ist keine einheitliche Erkenntnis. Die Gegenstände selber sind nicht einheitliche Gegenstände. Das Vorhandensein des Gegebenen im Bewusstsein kann nicht einheitliche Erkenntnis genannt werden, weil zu einer solchen Erkenntnis auch das notwendige, logische Denken mitgehört. Um etwas überhaupt als ein Einheitliches erkennen zu können, dafür ist die Einheit des Bewusstseins, des Denkens, eine notwendige Voraussetzung. Die Erkenntnis des einheitlichen, bestimmten Gegenstandes setzt die Einheit des Bewusstseins voraus. Für das Gegebene als solches bildet diese keine Voraussetzung. Das Bewusstsein aber, dass die unmittelbar gegebenen Gegenstände Erkenntnisse für mich sind, ist das Bewusstsein des notwendigen Gehörens dieser Gegenstände zur Einheit meines Bewusstseins. Der einheitliche Gegenstand ist nicht das Gegebene schlechtweg, kein Komplex der Empfindungen.[1]) Das Mehr als das blos Gegebene liegt in der Einheit, die nicht gegeben werden kann, und, wenn sie gegeben werden könnte, so würde sie nicht von uns begriffen und somit hätte das Gegebene keine weitere Bedeutung für uns.

Es muss wahrlich zugegeben werden, dass für die Möglichkeit der Beziehung des Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins all diejenigen Voraussetzungen als wahr angenommen werden müssten, die bestimmte Notwendigkeit bei sich führen. Wenn die Möglich-

1) Nach Hume ist der Gegenstand überhaupt ein Komplex der Empfindungen. Vgl. Traktat über die menschliche Natur, deutsch von Th. Lipps, 2. Aufl., I. Teil, p. 260. Vgl. hierzu noch Wundt, Logik, Bd. I, p. 456 f. — Das Irrtümliche der Humeschen Ansicht besteht in der Verkennung der einheitlichen Handlung des Denkens beim Zustandekommen des einheitlichen Gegenstandes. Seine Ansicht verstösst gegen den absolut notwendigen Satz, dass die Erkenntnis der Gegenstände für mich, eigentlich das Bewusstsein dieser Erkenntnis, die Einheit meines Bewusstseins voraussetzt.

keit der Beziehung der einheitlichen Erkenntnis auf ihren Gegenstand nur unter gewissen Voraussetzungen begreiflich erschiene, so würde diesen Voraussetzungen ein Sachliches entsprechen müssen, weil wir alles Erkennen überhaupt auf ein Gegenständliches beziehen, einerlei, ob das Gegenständliche ein Ding oder einen wahren Sachverhalt bedeutet. Es erhebt sich nun die Frage, wie man sich diese Möglichkeit zu denken hat.

Der transzendentale Idealismus gibt auf diese Frage die Antwort: die Möglichkeit der Beziehung zwischen dem Gegebenen und der Einheit des Bewusstseins ist nur dann möglich, wenn das Gegebene Erscheinung ist. Hierin wurzelt der indirekte Beweis für die Idealität des Raumes und der Zeit, der sich aus der Analytik ergibt. Bevor wir aber die Verfolgung sachlicher und historischer Motive dieses Beweises beginnen, durch die allein Sinn und Bedeutung desselben dargestellt werden können, wollen wir ihn vorläufig formulieren und auf die Stellen bei Kant, die sich auf diesen Beweis beziehen, wie seine Interpretation durch andere, hinweisen.

Der Beweis kann folgendermassen formuliert werden: zum Behufe einheitlicher, gegenständlicher Erkenntnis ist die Beziehung des Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins notwendig. Die Einheit des Bewusstseins aber ist die transzendentale Apperzeption. Das Gegebene kann aber nur dann auf diese bezogen werden, wenn es Erscheinung ist, d. h. in Raum und Zeit gegeben, die subjektive Eigenschaften sind. Dies fordert die transzendentale Apperzeption gemäss ihrer Beschaffenheit. So notwendig also jene Beziehung ist, so notwendig ist die Voraussetzung, unter der jene möglich ist. Die Voraussetzung ist, dass die unmittelbar gegebenen Gegenstände Erscheinungen sind.[1])

In der Streitschrift gegen den Leibnizianer Eberhardt erwähnt Kant diesen Beweis, der aus dem Prinzip synthetischer Urteile überhaupt folgen soll. Wir müssen die Stelle unverkürzt wiedergeben: „Nun sieht man aus dem, was ich nur eben als das kurzgefasste Resultat des analytischen Teiles der Kritik des Verstandes angeführt habe, dass diese das Prinzip synthetischer Urteile überhaupt, welches notwendig aus ihrer Definition folgt, mit aller erforderlichen Ausführlichkeit darlege, nämlich: dass sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung

1) Über eine Einschränkung dieses Beweises, die keinen Einfluss auf das folgende hat, vgl. unten p. 41.

einer dem Begriffe ihres Subjektes untergelegten Anschauung, welche, wenn sie Erfahrungsurteile sind, empirisch, sind es synthetische Urteile a priori, reine Anschauung a priori ist. Welche Folgen dieser Satz, nicht allein zur Grenzbestimmung des Gebrauches der menschlichen Vernunft, sondern selbst auf die Einsicht in die wahre Natur unserer Sinnlichkeit habe (denn dieser Satz kann unabhängig von der Ableitung der Vorstellungen des Raumes und der Zeit bewiesen werden, und so der Idealität der letzteren zum Beweise dienen, noch ehe wir sie aus deren innerer Beschaffenheit gefolgert haben), das muss ein jeder Leser leicht einsehen."[1])

Die von der soeben zitierten Stelle abweichende Formulierung des Beweises, die wir oben gegeben haben, rührt davon her, dass wir den Grundsatz der Erfahrung, die Einheit der Kategorien, die transzendentale Apperzeption — das sind lauter Synonyma — als „das oberste Prinzipium aller synthetischen Urteile" zugrunde gelegt haben.[2]) Die tiefere Bedeutung dieser Abweichung wird im Laufe unserer Darstellung zutage treten.

Von diesem Beweis behauptet nun Erdmann, dass er kein anderer als der indirekte oder experimentelle durch die erste Antinomie sei.[3]) Das Irrtümliche dieser Behauptung bedarf keines Kommentars. Vaihinger sagt mit Recht, dass die aus der Streitschrift zitierte Stelle, nicht auf die Antinomien bezogen werden

---

1) Über eine Entdeckung etc. p. 67.

2) Vgl. Kr. d. r. V., p. 155.

3) Vgl. Reflexionen, Bd. II, Vorrede, p. 27 f. Erdmann zitiert den auch von uns oben wiedergegebenen Passus aus der Streitschrift, lässt die Worte „unabhängig" und „noch ehe" gesperrt drucken und fügt interpretierend hinzu: „Es kann zunächst keinem Zweifel unterliegen, dass der so angedeutete Beweis kein anderer als der indirekte oder experimentelle durch die Antinomien sein kann". Die Ausdrücke „unabhängig" und „noch ehe" allein würden schon hinreichend gewesen sein, um diesen Irrtum zu verhüten. Denn die Besinnung auf den indirekten Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie würde ergeben haben, dass er nicht zustande kommen könnte noch ehe die Idealität des Raumes und der Zeit aus deren innerer Beschaffenheit bewiesen wäre, dass er also nicht unabhängig ist von dem Resultat der transzendentalen Aesthetik. Und wenn der von Kant angedeutete Beweis „unabhängig" beweisen soll, so wäre die Folgerung, dass man es hier mit einem von dem experimentellen Beweis aus der ersten Antinomie toto coelo verschiedenen Beweis zu tun hat, recht nahe gewesen.

kann.[1]) Er begeht aber den Fehler darin, dass er für den indirekten Beweis aus der Analytik das idealistische Resultat der Ästhetik für ebenso notwendig hält wie für den indirekten Beweis aus der Dialektik.[1])

Wir legen unserer Darstellung des indirekten Beweises aus der Analytik das oberste Prinzip aller synthetischen Urteile zugrunde. Das Prinzip synthetischer Urteile überhaupt, in der Gestalt wie es die Streitschrift enthält, ist unvollständig, weil zu einem synthetischen Urteil a priori ausser der reinen Anschauung auch ein reiner Begriff gehört. Dieser reine Begriff ist die Kategorie. Die Einheit der Kategorien ist aber die Einheit des Bewusstseins,[2]) die transzendentale Apperzeption. Nun gibt es aber keine einheitliche Erkenntnis des Gegebenen für uns, wenn dieses nicht in Beziehung steht zur Einheit des Bewusstseins. Da es uns hier auf diese Beziehung ankommt, so ist das Zweckmässige des Ausgehens von dem Grundsatz der Erfahrung, dem obersten Prinzipe aller synthetischen Urteile, ohne weiteres ersichtlich.

---

1) Vgl. Kommentar, Bd. II, p. 515f. Es heisst da ferner: „Aber die Antinomien stehen allerdings in einem sehr viel engeren — sachlichen und historischen — Verhältnis zum transzendentalen Idealismus". Hierzu ist zu bemerken, dass das Prinzip synthetischer Urteile und der transzendental-logische Formbegriff, auf denen der indirekte Beweis aus der Analytik beruht, in einem nicht weniger sachlichen Verhältnis zu dem transzendentalen Idealismus stehen als die Antinomien.

2) Cohen sagt mit Recht, dass in der ersten Auflage der Kritik die Einheit des Bewusstseins noch nicht ausdrücklich als Einheit der Kategorien bezeichnet ist. Vergl. Kants Th. der Erf., 2. Aufl., p. 317. — Nach unserer Auffassung besteht der wesentliche Unterschied in der Bearbeitung der transzendentalen Deduktion in der ersten und zweiten Auflage nur darin, dass in der ersten die Einbildungskraft, in der zweiten dagegen der Begriff der Verbindung im Vordergrunde steht. Jene geht mehr auf die Synthesis selber, diese auf das Resultat. Die Einbildungskraft ist das Vermögen, Schemata hervorzubringen. Diese sind transzendentale Zeitbestimmungen. Das aber, was die Einheit in der Zeit, als der Form des inneren Sinnes, bewirkt, ist die Kategorie. Diese macht die Einheit der transzendentalen Zeitbestimmung aus (vgl. Kr. d. r. V., p. 143). Und wenn Kant in der ersten Bearbeitung sagt: „Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand" (Kr. d. r. V., p. 129), so ist dies dasselbe wie: die Einheit der Kategorien ist zugleich die Einheit des Bewusstseins. Denn die Einheit der Kategorien ist der Verstand. Die Kategorie macht die Einheit der transzendentalen Zeitbestimmung aus und die Einbildungskraft bringt die letzte hervor.

1. Die Theorie der Erfahrung als Theorie des Urteils.

Der Unterschied zwischen der allgemeinen und der transzendentalen Logik kann in der verschiedenen Auffassung des Wesens des Urteils gesucht werden. Kant selber berichtet: „Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteil überhaupt geben, befriedigen können: es ist wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen.“ [1]) Der Hauptfehler, der dieser Definition anhaftet, besteht darin, dass durch sie gar nicht bestimmt wird, worin gerade dieses Verhältnis besteht. Dagegen die Definition des Urteils vom Standpunkte der transzendentalen Logik aus lautet: ein Urteil ist nichts anderes, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen.[2]) Auf diese Einheit zielt das „Verhältniswörtchen ist“. Und deswegen, weil gegebene Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseins gehören, gilt das, was wir in uns Urteil nennen, von dem Objekte selber, von den gegebenen Vorstellungen. Die Erkenntnis eines gegebenen Gegenstandes, das Erfassen, Begreifen desselben durch das Denken, ist nur durch das Verhältnis dieses Gegenstandes zur ursprünglichen Apperzeption möglich. Nur das, was zu dieser Apperzeption Beziehung hat, kann Erkenntnis für uns sein. Ohne eine solche Beziehung ist das Gegebene nur ein Bewusstseinsinhalt, kein einheitlicher Gegenstand. Der eigentliche Gegenstand ist demnach nichts anderes als ein notwendiges Verhältnis gegebener Vorstellungen, Gegenstände zur Einheit des Bewusstseins. Durch ein solches Verhältnis aber wird das Urteil vorausgesetzt. Es kann daher keine Erkenntnis der Gegenstände ohne Urteil geben, weil nur durch dieses die Beziehung zur Einheit des Bewusstseins hergestellt werden kann. Die Erfahrung aber, verstanden nicht bloss als der Inbegriff unmittelbar gegebener Gegenstände, sondern als das auf ein einheitliches Bewusstsein bezogene Gegebene, ist der Inbegriff einheitlicher, bestimmter Gegenstände. Demgemäss kann es eine derartige Erfahrung ohne Urteil nicht geben. Aus Wahrnehmung wird Erfahrung, d. h. gegenständliche

---

1) Kr. d. r. V., p. 665.

2) Ebenda, p. 665 f. — Dem Sinne nach dieselbe Definition des Urteils ist auch die, dass das Urteil eine Handlung ist, „durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden“. Vgl. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, ed. v. Kirchmann, Berlin 1872, Vorrede p. 184.

Erkenntnis, wenn jene durch ein Urteil in Beziehung zur Einheit des Bewusstseins gebracht wird. Nun setzt aber das Urteil nach der Subsumtionstheorie, der Kant huldigt, fertige Begriffe voraus, unter welche die Unterordnung des Subjektbegriffes überhaupt stattfinden muss, weil ohne diese das Urteil nicht zustande kommen kann. Die Begriffe aber mit deren Hülfe aus Wahrnehmung Erfahrung wird, sind die Kategorien, die unter der ursprünglichen Apperzeption stehen und sie auf verschiedene Weise ausdrücken. „Es geht also noch ein ganz anderes Urteil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann".[1]) Nicht die Vereinigung gegebener Vorstellungen durch das Urteil in einem Bewusstsein, sondern die Vereinigung gegebener Vorstellungen durch das Urteil in einem Bewusstsein überhaupt, ergibt die Erkenntnis des Gegenstandes. Die transzendentale Apperzeption, welche die Einheit der Kategorien ist, ist demnach die Einheit des Bewusstseins überhaupt, das Selbstbewusstsein des Bewusstseins überhaupt, das allgemeine Selbstbewusstsein zum Unterschiede vom individuellen. Die Herstellung der Einheit unter den Wahrnehmungen hat man sich so zu denken, dass diese mit Hülfe der Kategorien, als Funktionen zu urteilen, in Beziehung auf die Einheit des Bewusstseins gebracht werden und, weil alsdann zu dieser gehörig, die Wahrnehmungen Gegenstände werden. Die Einheit des Bewusstseins macht den bestimmten Gegenstand notwendig, — „weil nichts in die Erkenntnis kommen kann ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperzeption".[2]) Es ergibt sich also aus der Theorie des Urteils, auf der die Theorie der Erfahrung beruht, dass die Einheit des Bewusstseins den Gegenstand und nicht dieser jene notwendig macht.[3]) Gemeint ist der Gegenstand in

1) Prolegomena, p. 80.

2) Kr. d. r. V., p. 125.

3) Riehl, der philos. Kritiz. 2. Aufl., Bd. I, p. 513, kehrt dieses Verhältnis um. Er beruft sich auf eine Stelle der Kritik d. r. Vernunft, wo es heisst, dass der Gegenstand die formale Einheit des Bewusstseins notwendig macht. „Wäre Kants eigentliche Meinung idealistisch zu erklären, so müsste es heissen: die Einheit, welche den Gegenstand notwendig macht, ist die formale Einheit des Bewusstseins. Es heisst aber: der Gegenstand macht die formale Einheit des Bewusstseins notwendig. Also ist der Gegenstand Grund der Bewusstseinsvereinigung." Vgl. auch P. Barth, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. und Soz., 1909, Heft II, p. 150. Nun findet man aber bei Riehl, a. a. O., p. 512 auch folgendes: „Die

den Vorstellungen und nicht der transzendente Gegenstand. So wie bei der Beziehung des Realen auf ein Bewusstsein die reine Sinnlichkeit Erkennbarkeit des Daseins dieses Realen für dieses Bewusstsein ermöglicht, so fällt den reinen Verstandesbegriffen die Aufgabe zu, die Beziehung des Gegebenen auf die Einheit des Bewusstseins zu ermöglichen und sie tatsächlich in einem Urteil herzustellen. Die Kategorien, als synthetische Funktionen a priori, welche dazu da sind, um das Gegebene zusammenzusetzen und es so zur Einheit des Bewusstseins in Beziehung zu bringen, wodurch allein ein Gegenstand von uns erkannt, nicht blos im Bewusstsein gehabt werden kann, fordern ihrem Wesen gemäss, dass das Gegebene, wenn dessen Beziehung auf die Einheit des Bewusstseins möglich sein soll, in solchen Formen gegeben werden muss, welche diese Beziehung ermöglichen können. Dem menschlichen Verstand wohnen ursprünglich gewisse Begriffe inne, durch die er allein Gegenstände denken kann. Zur Erkenntnis eines Gegenstandes aber ist ausser der Denkform eines Gegenstandes überhaupt auch Anschauung, Gegebenes, erforderlich. Und weil nun nichts Erkenntnis für uns sein kann ohne Beziehung auf die Einheit des Bewusstseins, transzendentale Apperzeption, die Einheit der Kategorien, so folgt hieraus, dass das

Beziehung der Wahrnehmungen auf ein Objekt bringt in ihre Verbindung Notwendigkeit und Bestimmtheit hinein. Und zwar ist es der Gegenstand, welcher diese Vereinigung zu einer notwendigen macht.“ Wegen der Bestimmung unseres Versuches wollen wir hierzu nur folgendes bemerken. Was ist nun Objekt nach Kant? „Objekt aber ist das, in dessen Begriffe das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“ (Kr. d. r. V., p. 662.) Das Objekt setzt die Vereinigung voraus, kann sie daher nicht notwendig machen. Vereinigung setzt ferner Einheit des Bewusstseins voraus. Und die Einheit des Bewusstseins ist „dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Giltigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht“. (Kr. d. r. V., p. 663.) Kein Gegenstand, weder transzendenter noch unbestimmter, kann die formale Einheit des Bewusstseins notwendig machen. Der Gegenstand ist zweifellos ein lapsus calami. Der Realismus, nach welchem „den äusseren wirkliche Dinge entsprechen, deren Eigenart in allen rein empirischen Verhältnissen zum Ausdruck kommt“, ist nicht der Kantische. Vgl. Riehl, Logik und Erkenntnistheorie, in der Kultur der Gegenwart, herausgeg. von P. Hinneberg, Abt. I, 6, p. 99. Rein empirische Verhältnisse sind Verhältnisse in Raum und Zeit, in denen die Eigenart der Dinge an sich nicht zum Ausdruck kommen kann.

Gegebene, wenn es Erkenntnis für uns (ein von uns erkannter Gegenstand), sein soll, sich den Bedingungen der Möglichkeit der Beziehung auf die transzendentale Apperzeption fügen muss. Die Mittel, das Gegebene auf diese zu beziehen, sind die Kategorien, Begriffe der Gegenstände überhaupt, welche in ihrer Betätigung nichts anderes sind als synthetische Urteile a priori. Rein empirische Fälle räumlicher und zeitlicher Relationen, als gegebene Gegenstände, müssen sich einer allgemeinen Gegenständlichkeit, die in den synthetischen Urteilen a priori zum Ausdruck kommt, unterordnen lassen, wodurch sie allererst die von uns erkannten Gegenstände werden. Wenn also die Erkenntnis der Gegenstände für unser Denken nur durch synthetische Urteile a priori möglich ist, so wird das Gegebene, worauf sich unser Denken bezieht, denjenigen Bedingungen unterworfen sein müssen, welche die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori fordert. Diese Bedingungen sind reine Anschauungen a priori. Das also, worauf sich unser Denken bezieht, das Gegebene, muss in den reinen Anschauungen a priori gegeben werden. Nicht aus der Sinnlichkeit allein folgt, dass dem Verstande keine Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen zur Reflexion gegeben sind. Er selber, der Verstand, fordert dies seiner Beschaffenheit gemäss. Die Möglichkeit der Erfahrung, Natur überhaupt, fordert die Möglichkeit der Erfahrung, Natur im Sinne der unmittelbar gegebenen Gegenstände. Die Möglichkeit der Erfahrung in letzterer Bedeutung aber sind die reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit.

Wenn die Idealität des Raumes und der Zeit im Sinne des transzendentalen Idealismus bewiesen werden kann, „noch ehe wir sie aus deren innerer Beschaffenheit gefolgert haben", so kann sie nur aus der Eigenart des Verstandes dargetan werden. Denn der Verstand ist die transzendentale Apperzeption, samt ihren Arten, Kategorien, die „vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht".[1]) Und in der Tat besteht der indirekte Beweis aus der Analytik in der Folgerung der Idealität des Raumes und der Zeit aus der Eigenart des Verstandes. Somit liegt das idealistische

1) Kr. d. r. V., p. 258 . . . „dass die Apperzeption, und, mit ihr, das Denken vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht".

Resultat der Ästhetik diesem indirekten Beweise, wie dem aus der Dialektik, wie Vaihinger[1]) meint, nicht zugrunde. Er beweist das idealistische Resultat gänzlich unabhängig von der Ästhetik. Das Ergebnis dieser liegt der transzendentalen Deduktion zugrunde. Der indirekte Beweis aus der Apperzeption aber ist von dieser verschieden.[2]) Ebensowenig ist dieser Beweis mit demjenigen aus der Dialektik identisch, wie Erdmann meint.

2. Die transzendental-logische Form; Erkenntnis und Gegenstand.

Die transzendentale Logik unterscheidet sich von der allgemeinen (man könnte diese vielleicht noch Logik der logischen Grundsätze, Axiome, nennen) dadurch, dass sie nicht wie diese von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert.[3]) Die transzendental-logische Form enthält ursprünglich eine Beziehung auf Objekte in sich. Eine Logik derartiger Formen „würde auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann".[4]) Diese Formen sind Kategorien, Begriffe von Gegenständen überhaupt. Die allgemein-logische Form kennt die ursprüngliche Beziehung auf Objekte nicht.[5]) Die Apriorität transzendental-logischer Formen fällt ihrer Bedeutung nach mit der Apriorität logischer Grundsätze, wie sie Leibniz lehrt, zusammen. Sie bedeutet die Unmöglichkeit des Entspringens, der Entwicklung logischer Formen aus der Erfahrung. Wenn eine Entwicklung bei ihnen stattfindet, so ist sie mit der Anwendung auf den gegebenen Erfahrungsinhalt identisch. Der begriffliche Inhalt der Form, das, was die Form bedeutet, entspringt nicht aus der Zusammenwirkung des gegebenen Erfahrungsinhaltes und einer an sich,

1) Vgl. a. a. O., p. 516.

2) Auf diesen Unterschied gehen wir unten, p. 42 ff., näher ein.

3) Vgl. Kr. d. r. V., p. 79.

4) Vgl. Ebenda, p. 80.

5) In dem Briefe Kants an Garve vom 7. Aug. 1783 heisst es: „Die Logik, welche jener Wissenschaft", gemeint ist die Transzendentalphilosophie, welche mit der transzendentalen Logik identisch ist, „noch am ähnlichsten sein würde, ist in diesem Punkte unendlich weit unter ihr. Denn sie geht zwar auf jeden Gebrauch des Verstandes überhaupt, kann aber garnicht angeben, auf welche Objekte und wie weit das Verstandeserkenntnis gehen werde, sondern muss abwarten, was ihr durch Erfahrung oder sonst anderweitig (z. B. durch Mathematik) an Gegenständen ihres Gebrauchs wird geliefert werden". Prolegomena, ed. Schulz, erste Beilage, p. 224.

wenn der Ausdruck gestattet ist, undifferenzierten Tätigkeit der Seele. Die Form geht, als bestimmte logische Form, dem gegebenen Erfahrungsinhalt voran und steht diesem ihrer Bestimmung nach gänzlich unabhängig gegenüber. Die ursprüngliche Trennung zwischen Stoff und logischer Form ist sowohl Leibniz[1]) als Kant gemeinsam. Ein grosser Unterschied besteht aber doch darin, dass die logische Form bei Kant, die sich auf Objekte bezieht, nicht dieselbe ist wie bei Leibniz, sondern eine eigenartige Form ist, zu deren Anwendung auf das Gegebene besondere Voraussetzungen erforderlich sind. Die allgemein-logische Form aber enthält in ihrem begrifflichen Inhalte nichts davon, ob und unter welchen Bedingungen sie auf das Gegebene, den Stoff, anwendbar sei.

Kant war der Ansicht, dass es nur zwei Fälle gibt: „unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander notwendigerweise beziehen".[2]) Der erste mögliche Fall ist der Standpunkt der empiristischen Erkenntnislehre. Locke und Hume schwebten Kant als Vertreter dieser Richtung vor. Dieselbe formuliert Kant kurz in Worten: der Gegenstand macht die Vorstellung möglich. Der zweite mögliche Fall ist, dass die Vorstellung den Gegenstand möglich macht. Dies ist der Standpunkt des transzendentalen Idealismus. Unter dem Möglichmachen des Gegenstandes durch die Vorstellung ist zweierlei[3]) zu verstehen. Erstens, dass Raum und Zeit als subjektive Anschauungsformen, Vorstellungen, die in ihnen gegebenen Gegenstände möglich machen, weil das Gegebensein dieser durch die ersten bedingt ist. Sie machen die empirischen Gegenstände möglich. Daher zunächst die Übereinstimmung, das Zusammentreffen des empirisch Angeschauten mit den Bedingungen seiner Möglichkeit, dem Raume und der Zeit. Zweitens, dass synthetische Begriffe a priori, Kategorien, weil durch sie allein etwas als Gegenstand gedacht werden kann, erkannte, Erfahrungsgegenstände, die anschaulich und begrifflich zugleich sind, möglich machen. Die transzendentale Ästhetik liefert den Nachweis, wa-

1) Vergl. Nouveaux Essais, übers. von Schaarschmidt, 2. Aufl. Leipzig 1904, p. 42 f. 47.

2) Vgl. Kr. d. r. V., p. 109.

3) Vorstellung bedeudet bei Kant sowohl Anschauung als Begriff. Vgl. Logik, p. 98. K. d. r. V., p. 278. — Synthetische Vorstellung bedeutet in diesem Falle Anschauung und synthetischen Begriff (a priori).

rum die Vorstellung den unmittelbar gegebenen Gegenstand notwendig macht, d. h. woher es kommt, dass die empirischen Gegenstände Eigenschaften des Raumes und der Zeit teilen müssen. Die transzendentale Analytik aber versucht nachzuweisen, wie das, was wir in uns Denken nennen, mit dem, was man Gegenstand nennt und ausser dem Denken liegt, übereinstimmen kann.

Die Doppelheit der Beziehung synthetischer Vorstellungen auf ihre Gegenstände kennt die empiristische Erkenntnislehre nicht. Darin besteht eben auch die Unzulänglichkeit derselben. Bei Kant beruht die Möglichkeit solcher Beziehungen auf dem höchst bestreitbaren Satze von dem realen oder transzendentalen Unterschiede zwischen dem Sinnlichen und Intellektuellen. Die empiristische Erkenntnistheorie lässt die Erkenntnis sowohl ihrem Inhalt als ihrer Gesetzmässigkeit nach aus der Erfahrung stammen. Sie unterscheidet gar nicht zwischen der Beziehung des Gegebenen zum Bewusstsein und der Beziehung des Gegebenen auf die Einheit des Bewusstseins. Ohne diese letztere Beziehung ist die Notwendigkeit der Erkenntnisse, die im Denken allein den Ursprung haben können, nicht begreiflich zu machen. Die Kongruenz zwischen der Vorstellung und dem Gegenstand wird sowohl in bezug auf das Bewusstsein als auch auf das einheitliche Bewusstsein durch den Ursprung aus dem gegebenen Gegenstande selber gesichert. Die Vorstellung ist das Ebenbild des Gegenstandes auch hinsichtlich des logischen Denkens, des einheitlichen Bewusstseins. Der Begriff der ursächlichen Verknüpfung ist, nach Locke,[1]) desselben Ursprungs wie etwa der Begriff des Dreiecks. Sowohl den einen wie den anderen hat man aus der Erfahrung. Für Hume ergaben sich die zwei Grundprinzipien der wissenschaftlichen Erfahrung auch aus der reinen Erfahrung. Das Kausalprinzip aus Sukzession, der Substanzbegriff aus Simultaneität der Eindrücke, wie Hume die lebhaften Vorstellungen nennt.[2]) Auf diese Weise gelingt es dem Empirismus nicht, zu zeigen, woher das Merkmal der Notwendigkeit unseren Erkenntnissen zukommt und die Voraussetzungen, die das wissenschaftliche Bewusstsein jeder Erfahrung entgegenbringt. Es war nun für Kant sehr nahe liegend, gegen eine solche Theorie der Erfahrung den Begriff der Notwendigkeit ins Feld zu führen.

1) Vgl. Versuch über den menschlichen Verstand, Buch II, Kap. 26, § 1.

2) Traktat, deutsch von Th. Lipps, I. Teil, p. 123 ff., 340. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, deutsch von R. Richter, p. 91.

Wenn bei der Beziehung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand die Notwendigkeit herauskommen soll, so müssen im Denken gewisse synthetische Begriffe, Vorstellungen, vorhanden sein, denen das Merkmal des Notwendigen ursprünglich innewohnt. Diese Begriffe machen die Erkenntnis der Gegenstände möglich und notwendig. Wenn sie die Gegenstände möglich machen, so tun sie es nur inbezug auf uns und nicht hinsichtlich des Daseins. Seinem Dasein nach ist der Gegenstand als unmittelbarer, unbestimmter Gegenstand gegeben ohne Beteiligung irgend einer Denkfunktion. Wie wird er aber zu einem erkannten, einheitlichen Gegenstand? Soll nun die Erkenntnis dieses Gegenstandes notwendig sein, so ist ihr logischer Inhalt nicht dem Gegebensein des Objektes zu entnehmen, vielmehr muss sie im Denken den Ursprung haben. Die blosse Form des Gegenstandes ist es, die dem notwendigen Denken entstammt und die Erkenntnis des Objektes für uns möglich macht. Die Formen der Gegenstände überhaupt sind bestimmte Formen, welche „bei Gelegenheit der Erfahrung" auf diese angewandt werden, ohne dass der gegebene Erfahrungsinhalt etwas zur Ausbildung des begrifflichen, logischen Inhalts der Form beiträgt. Das Möglichmachen der Erkenntnis des Gegenstandes durch die Form macht zugleich die Beziehung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand notwendig und die Übereinstimmung zwischen ihnen wird dadurch gewährleistet, dass der Verstand mit seinen Denkformen der Gegenstände überhaupt als Urheber des Gegenstandes, sofern er Erkenntnis für uns ist, angesehen wird. Die Vorstellung also macht den Gegenstand möglich und die Beziehung zwischen beiden notwendig, weil aller Notwendigkeit „jederzeit eine transzendentale Bedingung zum Grunde"[1]) liegt. Diese transzendentale Bedingung ist die ursprüngliche Apperzeption, die synthetische Einheit des Bewusstseins, die nichts anderes ist als die Einheit der Kategorien, Denkformen der Gegenstände überhaupt. Es liegt demnach der Erkenntnis der Gegenstände die transzendentale Apperzeption als Prinzip ihrer Möglichkeit zugrunde. Die notwendige Vereinigung unmittelbar gegebener Gegenstände, der Wahrnehmungen, bezogen auf die Einheit des Bewusstseins, ist der erkannte, einheitliche Erfahrungsgegenstand.

---

1) Kr. d. r. V., p. 120.

Wir haben bei der Betrachtung der Theorie der Erfahrung überhaupt, die im innigsten Zusammenhang mit der Theorie des Urteils steht, gesehen, welches die Bedingungen der Möglichkeit dieser Erfahrung sind. Es waren: die transzendentale Apperzeption, das synthetische Urteil a priori bezw. die Kategorie in ihrer Anwendung und die reinen Anschauungen a priori. Das sind aber dieselben Bedingungen, die sich soeben aus der Betrachtung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung ergeben haben. Der als Erscheinung gegebene Gegenstand, die transscendental-logische Form, d. h. die Kategorie und die transzendentale Apperzeption. Wie werden aber die Kategorien auf empirische Anschauungen angewandt? Zu diesem Zwecke muss die Ungleichartigkeit zwischen Erscheinung und reinem Verstandesbegriff aufgehoben werden. Das leisten die transzendentalen Schemata, die nichts anderes sind als Zeitbestimmungen, die sowohl intellektuell als auch sinnlich sind. Sinnlich, weil die Zeit die Form ist, in welcher Gegenstände für uns gegeben werden können. Intellektuell, weil allgemein und auf einer Regel a priori beruhend. Das erzeugende Prinzip der transzendentalen Zeitbestimmungen ist die reine, produktive Einbildungskraft. Diese vermittelt die Beziehung des Gegebenen auf die Einheit des Bewusstseins, oder, anders ausgedrückt, macht die Anwendung der Kategorien auf empirische Anschauungen möglich. Die Subsumtion des Gegebenen erfolgt eigentlich nicht unter Kategorien wegen der Ungleichartigkeit beider, sondern unter transzendentale Schemata, deren Einheit aber die Kategorien sind. Man kann somit die oben erwähnte Gleichheit der Bedingungen folgendermassen formulieren: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind reine Anschauungen a priori, die Synthetis der Einbildungskraft a priori und die transzendentale Apperzeption. Die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind aber dieselben. Also sind die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.[1]) Der Erfahrungsgegenstand ist aber die in den Erscheinungen bestimmte Einheit. Diese Einheit wird durch ein synthetisches Urteil a priori inbezug auf die transzendentale Apperzeption hergestellt. Es ist nicht die Einheit des individuellen Bewusstseins, die gleichbedeutend ist mit dem Selbstbewusstsein oder der Identität der Apperzeption, in

1) Vgl. ebenda, p. 124, 156.

bezug auf welche der Gegenstand seine Einheitlichkeit erhält, sondern die Einheit des Bewusstseins überhaupt. Es besteht demnach eine Doppelbedeutung der Apperzeption: die analytische und synthetische Einheit des Bewusstseins.[1]) Die synthetische Einheit ist die Einheit der Kategorien, die transzendentale Apperzeption, das Selbstbewusstsein des Bewusstseins überhaupt. Die analytische Einheit, welche die synthetische voraussetzt, ist das individuelle Selbstbewusstsein. Die Vorstellung Ich ist nicht das individuelle einheitliche Ich; das „Ich denke" ist nicht das Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit, sondern die Vorstellung Ich als das allgemeine Selbstbewusstsein, das transzendentale Ich, auf dessen unmittelbare Wirklichkeit es gar nicht ankommt.[2]) Ohne Einheit des Bewusstseins überhaupt gibt es aber keine Erkenntnis. Was das Denken vom Erkennen unterscheidet, das ist immer die Beziehung auf Anschauung, auf den unmittelbar gegebenen Gegenstand. Nun gibt es aber reine und empirische Anschauungen. Es kann somit die Einheit sowohl in der reinen als in der empirischen Anschauung bewirkt werden. Die in der Anschauung bewirkte Einheit ist aber der Gegenstand. Demnach sind bei Kant zwei Gegenstandsbegriffe zu unterscheiden, mithin auch zwei Erkenntnisbegriffe. Es ist etwas anderes, ein Dreieck in der reinen Anschauung zu konstruieren, d. h. Einheit mit Hülfe der Apperzeption bewirken, einen Gegenstand zu erkennen, und ein Dreieck in der empirischen Anschauung als einen Gegenstand zu erkennen. Raum und Zeit als solche sind keine Erkenntnisse. Sie sind blos Möglichkeiten derselben. Erst die Verstandeseinheit bringt Gegenständlichkeit in sie hinein. Derartige Erkenntnisse der Gegenstände aber sind keine Erfahrungserkenntnisse. Zur Erfahrung gehört empirische Anschauung. Erfahrungserkenntnisse sind Erkenntnisse der Dinge in Raum und Zeit. Auf diese Erkenntnisse kommt es an. „Alle mathematischen Begriffe" für sich sind keine Erkenntnisse, es sei denn, dass es Dinge gibt, „die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss uns darstellen lassen."[3]) Gegenständliche Erkenntnis ist synthetisch. Synthetische Urteile gelten von Objekten. Synthetische Urteile

1) Vgl. ebenda, p. 660 f. Cohen, Kants Th. d. Erf., p. 316 f; Logik der reinen Erkenntnis (System der Philosophie, I. Teil), p. 360 f. Riehl erwähnt die Doppelbedeutung der Apperzeption überhaupt nicht.

2) Vgl. Kr. d. r. V., p. 128.

3) Vgl. ebenda, p. 669; fernerhin p. 155.

a priori gelten auch von Objekten. Objekte ohne Anschauungen gibt es nicht. Welche ist nun die Anschauung, die aus dem Prinzip synthetischer Urteile a priori folgen soll, damit die objektive Gültigkeit dieser für die empirischen Gegenstände, bzw. die Erfahrung der Dinge möglich sein könne? Diese Anschauung ist die Zeit. Die Zeit „als das Medium aller synthetischen Urteile".[1]) In der Geometrie kann man dem Subjektbegriff in einem synthetischen Urteil a priori die reine Anschauung des Raumes zugrunde legen, ihm also einen Gegenstand geben. Dieser Gegenstand aber ist kein Erfahrungsgegenstand und das Urteil kein Erfahrungsurteil. Welche Anschauung ist es aber, die dem Subjektbegriff eines synthetischen Urteils a priori, durch welches die Erfahrung möglich wird, das vorausgehen muss, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann, untergelegt werden muss? Die Zeit, lautet die Antwort. Wenn aus dem Prinzip synthetischer Urteile als der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ein Beweis für die Idealität der Anschauungsformen hervorgehen soll, so kann dies nur inbezug auf die Zeitanschauung der Fall sein, weil sie der Gegenstand, das Dritte ist, wodurch die synthetische Einheit der Begriffe, die der Möglichkeit der Erfahrung zugrunde liegen, Gegenständlichkeit, Objektivität, bekommen kann.[2]) Die Zeitanschauung ist das, was den synthetischen Begriffen a priori objektive Realität gibt.[3]) Fasst man die Sache von der Seite des Realen auf, so

---

1) Vgl. ebenda, p. 153 ff.

2) Vgl. ebenda, p. 155.

3) Ist auch der Satz des Grundes nach Kant analytisch? Zweifellos. Daher kann die Kausalität nach Kant nicht der auf die Zeit angewandte Satz des Grundes sein. Riehl, Der philos. Kritizismus, 1. Aufl., Bd. II, Teil I, p. 249, schreibt als Ansicht Kants: „Das Kausalgesetz ist der Satz vom Grunde angewandt auf die Zeit." Wo bleibt dann die Kausalitätskategorie, als ein „Ast" der transzendentalen Apperzeption? Soll vielleicht der Satz des Grundes diese Kategorie vertreten? Manche Stellen bei Kant weisen zwar darauf hin. Vgl. Kr. d. r. V., p. 189. Als ein analytischer Grundsatz kann der Satz des zureichenden Grundes ebenso wie die Sätze des Widerspruchs, der Identität und des ausgeschlossenen Dritten nur das formale oder logische Kriterium der Wahrheit an die Hand geben. Vgl. Kant Logik, p. 58. Zu einem Kriterium der Wahrheit, die nicht bloss in der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht, sondern in der Übereinstimmung mit der Möglichkeit gegebener Gegenstände, reicht er nicht hin, weil in ihm, als einer allgemein-logischen Form, keine ursprüngliche Beziehung auf den gegebenen Gegenstand enthalten ist. Diese Beziehung ist nur der transzendental-logischen Form eigen, weil sie

ergibt sich, dass es in der apriorischen Zeitanschauung gegeben werden muss, wenn die Beziehung auf die Einheit des Bewusstseins, als die Einheit der Kategorien, möglich sein soll. Der erkannte, der Erfahrungsgegenstand ist nichts anderes als schematisierte Kategorie. Die Einheitlichkeit verleiht ihm die transzendentale Apperzeption. Zur Möglichkeit der Erkenntnis gehört nicht blos die Übereinstimmung mit den Verstandesgesetzen, logischen Grundsätzen, denn dies ist nur Denkbarkeit, sondern auch die Übereinstimmung mit den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, den sinnlichen Bedingungen derselben. Das Grundaxiom der Wissenschaft ist nicht der Satz des Widerspruchs wie bei Aristoteles und in allen dogmatischen Systemen überhaupt, sondern der synthetische Grundsatz der Erfahrung, dass alles, was Erkenntnis für uns sein soll, sich der transzendentalen Apperzeption fügen muss. Es kommt also auf synthetische und nicht bloss analytische Erkenntnis an. Die logischen Grundsätze sind aber analytisch. Sie sind allgemein-logische Formen. Diese Formen als solche haben keine ursprüngliche Beziehung auf das, was den synthetischen Begriffen a priori objektive Realität geben kann, bezw. auf die Bedingung der Möglichkeit der Beziehung des Realen auf die Einheit des Bewusstseins, und dies ist die reine Zeitanschauung a priori. Und so musste aus einer allgemein-logischen Form, einem analytischen Grundsatz, dem Satz des Widerspruchs, die Zeitbestimmung „zugleich“ eliminiert werden.[1]) Die transzendental-logische Form

---

eine synthetische Form ist, die auf die Zeitanschauung hinweist, in der die Gegenstände gegeben werden müssen. Diese ursprüngliche Beziehung der transzendental-logischen Form setzt die Transzendentalphilosophie instand, „a priori den Fall“ anzeigen zu können, worauf solche Formen angewandt werden sollen. Vgl. Kr. d. r. V., p. 141. Wie liesse sich denn das Schema der Kausalität eines Dinges in Vereinbarung bringen mit dem Satz des Grundes, der ein analytischer Grundsatz ist?

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 151 ff. Trotz der Hervorhebung der Überflüssigkeit der Zeitbestimmung „zugleich“ in dem Satz des Widerspruchs, weil er von Begriffen gilt, die an und für sich mit der Zeit nichts zu tun haben, gebraucht Kant diese Zeitbestimmung, wo er dem Satz des Widerspruchs zu Rate zieht. Vgl. z. B. Prolegomena, p. 128. — Der Unterschied zwischen den Standpunkten der Dissertation von 1770 und der Kritik der reinen Vernunft kommt am besten in folgenden Sätzen zum Ausdruck: . . . . . „ipsaque ratio in usu principii contradictionis hujus conceptus (d. h. der Zeit) carere mon possit; usque adeo est primitivus et originarius“. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, ed. v. Kirchmann, p. 103. Es wird hier also auf die Apriorität der Zeit geschlossen, weil selbst der

ist es, welche die reine Zeitanschauung als Bedingung der Möglichkeit der Beziehung des Realen auf die Einheit des Bewusstseins fordert. Die transzendental-logischen Formen oder Kategorien sind Mittel zur Vereinigung des Gegebenen in der Einheit des Bewusstseins. Das Reale, wenn seine Beziehung auf diese Einheit möglich sein soll, muss in der Weise gegeben werden, wie es die Mittel der Vereinigung, die Kategorien fordern. Das Reale muss in der reinen Zeitanschauung gegeben werden, weil der Verstand als Einheit der Kategorien es nicht anders denken könnte, d. h. das Reale könnte ohne in die Zeitform einzugehen, nicht in der Einheit des Bewusstseins vereinigt werden, es würde also für dieses keine Erkenntnis, überhaupt nichts sein.

Ein Beweis für die Idealität der Anschauungsformen aus der transzendentalen Apperzeption, der Eigenart des Verstandes, ist demnach nur hinsichtlich der Zeit möglich. Legt man dem Beweis das Prinzip synthetischer Urteile überhaupt zugrunde, so ergiebt sich auch die Idealität des Raumes. Aber nicht alle synthetischen Urteile a priori bedingen die Erfahrungserkenntnis. Bei solchen Urteilen, die diese nicht möglich machen, besteht keine Beziehung des empirisch Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins. Auf eine derartige Beziehung kommt es aber hauptsächlich an. Aus der Natur der Sinnlichkeit ergibt sich, dass sowohl der Raum als auch die Zeit ideal sind. Aus der Natur des Verstandes dagegen nur die Idealität der Zeit. Die Bedingung der Möglichkeit der Beziehung des Realen auf die Einheit des Bewusstseins, von dieser aus betrachtet, ist das Gegebensein des Realen in der reinen Zeitanschauung a priori. Diese

---

Verstand im Gebrauch des Satzes des Widerspruchs die Zeit nicht entbehren kann. Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist noch nicht erkannt worden. Dieser letzte Satz hat aber den nämlichen Inhalt wie die Aussage, dass der transzendental-logische Formbegriff noch nicht entdeckt wurde. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass es Hume war, der Kant auf den Gedanken eines apriorischen, aber synthetischen Begriffes gebracht hat. Hume führte also auf den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen. Und zwar musste Kant diesen Unterschied zuerst hinsichtlich synthetischer Urteile a priori erkannt haben. So erfand Kant, angeregt durch Hume, seinen transzendental-logischen Formbegriff. Hume verfiel nicht auf den Gedanken, dass „der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung" (Kr. d. r. V., p. 111) sein kann. Das Antinomienproblem führte auf den Begriff der reinen Sinnlichkeit, das Studium Humes auf den transzendental-logischen Formbegriff.

Einschränkung des indirekten Beweises aus der Apperzeption wollten wir nicht im Anfang der Darstellung desselben eintreten lassen, weil sie rücksichtlich der Erkenntnisse, in denen dem Begriff nur reine Anschauungen gegeben werden, keine Gültigkeit hat.

3. Die transzendentale Deduktion der Kategorien und der indirekte Beweis aus der Apperzeption.

Die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe setzt das Resultat der Ästhetik voraus, d. h. dass gegebene Gegenstände Erscheinungen sind. Die Aufgabe der Deduktion besteht darin, zu zeigen, wie der Verstand die gegebenen Gegenstände seiner synthetischen Einheit gemäss, die vor aller bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht, finden kann. Mit a. W. es muss gezeigt werden, wie die Übereinstimmung zwischen den Begriffen, die ihren Ursprung im reinen Denken haben, und den gegebenen Gegenständen stattfinden kann — wie die Begriffe a priori dennoch von Objekten Gültigkeit haben können. Die objektive Gültigkeit der Anschauungen a priori wird dadurch begreiflich gemacht, dass die Gegenstände für uns nur in diesen Formen gegeben werden können und die Formen also, die subjektiven Ursprungs sind, trotzdem von Gegenständen gelten. Dies ist die transzendentale Deduktion der Begriffe des Raumes und der Zeit. Beruht nun die transzendentale Deduktion dieser Begriffe auf der Möglichkeit der Erkenntnis gegebener Gegenstände durch dieselben Begriffe, die an sich reine Anschauungen sind, so beruht die transzendentale Deduktion der Kategorien auf der Möglichkeit der Erkenntnis einheitlicher, gedachter, bestimmter Gegenstände durch die Kategorien. Diese haben deswegen objektive Gültigkeit, weil durch sie allein der Erfahrungsgegenstand möglich ist. Unter den Erscheinungen als blossen Vorstellungen in Raum und Zeit ist keine Gesetzmässigkeit zu finden. Die Verknüpfung nach einem Gesetz kann nur durch das Denken erfolgen. Der Verstand als „verknüpfendes Vermögen“ wird sonach die gegebenen Gegenstände nur in dem Falle seiner synthetischen Einheit gemäss finden, wenn die gegebenen Gegenstände Erscheinungen sind, d. h. Gegenstände, denen als solchen keine Gesetzmässigkeit zukommt. Es findet also die Übereinstimmung zwischen ihm und den Gegenständen, weil er Verknüpfungen, Gesetzmässigkeit unter diesen hervorbringen kann,

statt. Den Dingen an sich aber kommt ihre Gesetzmässigkeit auch ausser dem Verstande, der sie erkennt, notwendig zu.[1]) Der Nachweis der objektiven Gültigkeit der reinen Begriffe a priori, die trotz ihres apriorischen Ursprungs stattfindet, ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass Gegenstände, worauf diese Begriffe sich beziehen sollen, Erscheinungen sind. Die transzendentale Deduktion der Kategorien setzt sonach das Ergebnis der Ästhetik voraus.

Was für Bewandtnis aber hat es nun mit dem indirekten Beweise aus der Apperzeption? Von der transzendentalen Deduktion ist er gänzlich verschieden. Sein Ursprung ist der analytische Satz, dass etwas, wenn es Erkenntnis für mich sein soll, in Beziehung stehen muss zur Einheit meines Bewusstseins. Dieser Satz lautet bei Kant in seiner synthetischen Verwertung, dass das Gegebene in einem Bewusstsein vereinigt werden muss, wenn es Erkenntnis für dieses Bewusstsein sein soll. In dem Begriffe der Vereinigung, Verbindung, ist schon der Hinweis auf die ursprüngliche, transzendentale Apperzeption als Grund der Identität des Bewusstseins enthalten. „Die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Vorraussetzung irgend einer synthetischen möglich."[2]) Die Identität des Selbstbewusstseins ist nur unter der Voraussetzung eines allgemeinen Selbstbewusstseins möglich. Die Verbindung liegt aber nicht in dem Gegebenen, sie ist eine Tätigkeit, Verrichtung des Verstandes. Die Mittel aber, wodurch der Verstand, als „das Vermögen a priori zu verbinden",[3]) das Gegebene vereinigt, sind die Kategorien, transzendental-logische Formen. Die Vereinigung selber erfolgt aber in synthetischen Urteilen a priori. Das Reale also, wenn es auf die Einheit des Bewusstseins bezogen werden soll — und ohne diese Beziehung würde es überhaupt nicht Erkenntnis für dasselbe sein können —, muss den Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori unterworfen sein und zwar den sinnlichen Bedingungen der Möglichkeit derselben. Intellektuelle Bedingungen sind transzendental-logische Formen, Kategorien. Wenn also das gegebene Reale, damit es Erkenntnis für ein Bewusstsein

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 680. Es heisst da: „Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmässigkeit notwendig, auch ausser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen." Vgl. auch Prolegomena, p. 73.

2) Kr. d. r. V., p. 660.

3) Ebenda, p. 661.

sein kann, in diesem vereinigt werden muss, so muss es der Vereinigungsbedingung unterworfen sein, und das ist von dem Gegebenen als einem Realen aus betrachtet nur die reine Zeitanschauung a priori. Die Möglichkeit der Beziehung des Realen auf die Einheit des Bewusstseins fordert die Bedingung dieser Möglichkeit, durch welche die Beziehung hergestellt werden kann. Dies ist aber dasselbe wie der Satz, dass aus dem Prinzip synthetischer Urteile a priori, sofern diese Erfahrungsgegenstände möglich machen, die reine Zeitanschauung a prori folgt.[1])

Es erübrigt noch, das Verhältnis dieses indirekten Beweises zur berühmten „dritten Möglichkeit" ganz kurz zu berühren. Sie ist auch durch diesen Beweis ausgeschlossen; denn: diejenigen Dinge, deren Gesetzmässigkeit erst durch ihre Beziehung auf die transzendentale Apperzeption möglich ist, sind keine Dinge an sich, weil diesen die Gesetzmässigkeit als solchen, d. h. ohne die erwähnte Beziehung, notwendig zukommt. Nun ist aber die Zeit das, was diese Beziehung, mithin Gesetzmässigkeit, ermöglicht. Also kann die Zeit nicht von den Dingen an sich gelten. Sie kann nur eine Eigenschaft der Erscheinungen sein.

Exkurs.

Die Weiterbildung des Kantischen Transzendentalismus im Neukantianismus.

Der Begriff der Weiterbildung involviert die Bedeutung, dass die Bildung von etwas in dem Sinne weiter geführt wird, in welchem es seinen Ursprung genommen hat. Es kann aber von der Weiterbildung auch dann die Rede sein, wenn sie in einer ganz anderen Richtung als das Ursprüngliche erfolgt; also Weiterbildung im negativen Sinne.

Der Kantische Transzendentalismus enthält bekanntlich zwei Hauptmomente in sich; die Apriorität der Anschauungsformen und der Kategorien. Besteht die Aufgabe dieses Transzendentalismus darin, zu zeigen, wie subjektive Formen trotz ihres Ursprungs dennoch von den Gegenständen gelten, so braucht er zu diesem

1) Es mag noch auf einige Stellen in Kants Werken hingewiesen werden, welche den Beweis aus der Analytik nur andeuten. Prolegomena, p. 60, § 10, Anfang. Über eine Entdeckung etc. p. 71; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede, p. 183, Anm. sub 2. Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789, ed. Kirchm., p. 469.

Zweck die Voraussetzung der reinen Sinnlichkeit, die durch Beweise aus der Ästhetik als ein in dem Subjekt wirklich Vorhandenes unterstützt wird. Die Möglichkeit, dass sich gewisse Vorstellungen a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen, setzt den realen, transzendentalen, genetischen Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande voraus. Dies besagt aber dasselbe wie der Satz, dass die Dinge ein zwiefaches Verhältnis zu unserer Erkenntniskraft haben. Die Begründung der relativen Realität der Erfahrung durch die transzendentale Methode ist mit der ursprünglichen Heterogeneität des Sinnlichen und Intellektuellen unzertrennlich verbunden. Realismus und Idealismus im Kantischen Transzendentalismus sind, vermöge der reinen Sinnlichkeit, Korrelata. Welches von beiden Mittel oder Zweck ist, lässt sich mit gleichem Recht verschieden beantworten, je nachdem man verschiedene Probleme ins Auge fasst. Der Realismus ist Zweck, wenn man die Theorie der Erfahrung in Betracht zieht, und der Idealismus nur Mittel hierzu. Hingegen ist der Idealismus der Zweck, wenn man die Ethik in den Vordergrund treten lässt.

Die Idee der transzendentalen Logik, einer der zwei Hauptpunkte des Kantischen Transzendentalismus ist es, deren Weiterbildung wir bei Cohen und Riehl, als Repräsentanten charakteristischer Abweichungen von dieser Richtung, betrachten wollen. Wir wollen also hier in Erwägung ziehen, wie es mit der Kantischen Ansicht über die Möglichkeit der Beziehung des Realen auf die Einheit des Bewusstseins, mit dem Problem der Beziehung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand, im Neukantianismus, genauer nur bei Cohen und Riehl, bestellt ist.

Der Transzendentalismus Kants im engeren Sinne, d. h. die transzendentale Logik, ist, um das Resultat vorauszunehmen, weder in der Lehre Cohens noch Riehls zu finden. Möglich ist nach dem Transzendentalismus Kants nicht das Denkbare, sondern das, was mit den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung vereinbart werden kann. Um das synthetisch Mögliche, dessen Bedingungen die soeben erwähnten sind, dem analytisch Möglichen, Denkbaren zu entrücken, glaubte Kant auch die Erfahrung selbst in ihrem unmittelbaren Gegebensein denjenigen Bedingungen unterwerfen zu müssen, die zugleich der Prüfstein der Wahrheit sein müssten auch für diejenigen Begriffe, deren Gegenstand in der Erfahrung nicht gegeben werden kann, d. h. für die Vernunftideen. Die Wissenschaft aber, welche Prinzipien des analytisch

Möglichen lehrt, musste konsequenterweise inbezug auf das Zustandekommen der Erfahrungserkenntnis als unzureichend verworfen werden. Und diese Wissenschaft ist die Logik der logischen Grundsätze, wie man sie zum Unterschied von der transzendentalen Logik nennen kann. In dem Kantischen Transzendentalismus sind die logischen Grundsätze bloss Denksätze, nicht zugleich Erkenntnisgesetze. Die Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und dem Gegenstand — und dieser kann nur in der Anschauung gegeben werden — vermag die formale Logik mit ihren Grundsätzen nicht zu verbürgen. In dieser Übereinstimmung besteht aber die Wahrheit. Transzendente Wahrheiten gibt es für uns nicht. Hinreichende Kriterien der empirischen Wahrheit gibt aber die transzendentale Logik an die Hand.

Wir fragen jetzt: was für Bewandtnis hat es denn mit diesem Grundgedanken des Kantischen Transzendentalismus im engeren Sinne im Neukantianismus, speziell bei Cohen und Riehl? Die Antwort würde lauten: er ist aufgegeben worden. Die Denkgesetze sind zugleich Erkenntnisgesetze. Der Verstand, in seiner Beziehung auf das Gegenständliche, ist nicht die Einheit transzendental-logischer Formen.

a) Der Transzendentalismus Cohens.

Gegenständliche Erkenntnis ist im Kantischen Transzendentalismus anschaulich und begrifflich zugleich. Anschauung ist aber immer ein Gegebenes für uns. Das Gegebene ist also ein unveräusserlicher, integrierender Bestandteil im Gegenstandsbegriffe. Der Unterschied zwischen dem Anschaulichen und dem Begrifflichen, der bei Kant letzten Endes auf dem transzendentalen, genetischen Unterschiede des Sinnlichen und Intellektuellen beruht, besteht im Cohenschen Transzendentalismus nicht mehr. Raum und Zeit werden zu Kategorien. Hieraus ist zu ersehen, dass auch der Gegenstandsbegriff eine Bedeutungsverschiebung erleidet. Bei Kant hat der Gegenstandsbegriff zwei Bedeutungen: der Begriff mit reiner oder empirischer Anschauung. Kant kam es vor allem auf den zweiten Objektbegriff an. Der Dingbegriff steht im Vordergrund. Das Gegebene bildet aber im neuen Transzendentalismus keinen selbständigen Faktor in der Erkenntnis. Es handelt sich nicht mehr darum, zu zeigen, wie das Denken das Gegebene seiner Einheit gemäss finden kann, sondern es muss von Allem,

was die Erkenntnis ausmacht, der Ursprung entdeckt werden. Nicht die Wissenschaft reiner Formen, die des Gegebenen bedürfen um Erkenntnisse zu werden, sondern eine Wissenschaft reiner Formen, die zugleich reine Erkenntnisse sind, ist die Grundlage des neuen Transzendentalismus. Kants Kritik ist eine Logik, die von dem Gegebenen nicht abstrahieren kann und nimmt es deswegen hin. Die Logik in Verbindung mit den reinen Anschauungsformen ist die Grundlage des Kantischen Transzendentalismus. Grundlage des Cohenschen Transzendentalismus dagegen ist die Logik des Ursprungs, der reinen Erkenntnisse, in welche letztere kein Gegebenes eingehen kann. „Wir dürfen, wir müssen die Logik selbst als Kritik zur Geltung bringen. Denn sie bedeutet uns die Logik des Ursprungs.“ [1]) Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ist überflüssig geworden. Der Transzendentalismus Cohens ist nicht Weiterbildung der transzendentalen Logik. Die Idee dieser Wissenschaft, die für Kant wegen der Eigenart der Formen, die sie lehrt, zur Konstituierung des Gegenstandes aus dem Gegebenen unentbehrlich erschien, wird von Cohen fallen gelassen. Die Kategorie bedeutet nicht den Begriff von Gegenständen überhaupt, den Begriff der reinen Synthesis zum Behufe der Vereinigung des Gegebenen; sie ist vielmehr Erkenntnis selber, aber reine Erkenntnis, Idee, Hypothesis. [2]) Die Kategorie ist nicht das Mittel zur Verbindung des Gegebenen in der Einheit des Bewusstseins, wodurch der Gegenstand zustande kommt, sondern Grundlegung, Voraussetzung besonderer Probleme. Und da diese sich erweitern, so können auch die Kategorien keine bestimmte Anzahl bilden, sondern halten gleichen Schritt mit den Problemen der Wissenschaft. Die Kategorie ist nicht der Leisten, dem etwas anderswoher gegeben werden muss, damit der Gegenstand daraus entspringe, vielmehr ist sie der Inhalt selber.

Der Inhalt des Urteils ist der Gegenstand. Dieser ist nicht schlechtweg das Ding. [3]) Die Logik der reinen Erkenntnis schlichtet den Gegensatz zwischen einer formalen und sachlichen Logik, indem sie den Gegenstand als den Inhalt des Urteils bezeichnet. Der Unterschied zwischen der allgemein- und transzendentallogischen Form besteht im neuen Transzendentalismus nicht mehr.

---

1) Cohen, Logik der reinen Erkenntnis (System der Philosophie I. Teil), p. 34.

2) a. a. O., p. 268 ff.

3) Vgl. a. a. O., p. 57.

An die Stelle der transzendentalen rückt die Logik der logischen Grundsätze in ihre Rechte ein. Die logischen Grundsätze werden als hinreichende Bestimmungsprinzipien der Erkenntnis angesehen. Der Erkenntnisbegriff ist nicht wie im Kantischen Transzendentalismus eine innige Verbindung zwischen Anschauung und Begriff, sondern der Inhalt, dem man in der Entwicklung der Voraussetzungen methodischer Mittel, mit denen man die Natur zu begreifen sucht, seinen logischen Ort zuweist.[1]) So wird es wohl begreiflich, wie man den Raum und die Zeit als Kategorien betrachten kann.

In dem Transzendentalismus Cohens ist der Übergang vom reinen Denken zur Physik, Natur „ein genuiner Zug“ [2]) des Denkens. Das Denkgesetz des Grundes ist zugleich das Gesetz der Natur. Die Frage nach der Übereinstimmung mit dem Gegebenen wird gar nicht aufgeworfen, weil es sich ja doch nur um reine Erkenntnisse handelt. Denn die Kausalität wird zur Funktion gebändigt,[3]) und mit Hülfe dieses Begriffes stellt die mathematische Physik Naturvorgänge hinreichend genau dar. Die Logik des Ursprungs adoptiert die Denkgesetze als konstitutive Prinzipien der Erkenntnis. In dem neuen Denkgesetze des Ursprungs hat sie das Erzeugungsprinzip der infinitesimalen Realität als Grund aller Realität überhaupt. Das Sein ist ein Seiendes durch die infinitesimale Realität, das Unendlichkleine. Somit besteht die Identität von Denken und Sein. „Es durfte im Sein kein Problem stecken, zu dessen Lösung nicht im Denken die Anlage zu entwerfen wäre. Das wäre kein Problem des Denkens und könnte somit auch keines des Seins sein.“ [4]) Der logische Idealismus Cohens schliesst sonach die Erkenntnis des Seins nicht aus. Die Grundlage des Cohenschen Transzendentalismus, die Logik des Ursprungs, enthält den Grundbegriff des Kantischen Transzendentalismus nicht, und das ist die transzendental-logische Form, Kategorie, die nicht zugleich Inhalt, Sache ist wie im neuen Transzendentalismus. Der Cohensche Transzendentalismus kennt also nicht mehr den Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und Intellektuellen und den Formbegriff der transzendentalen Logik.

---

1) Vgl. a. a. O., p. 168.
2) Vgl. a. a. O., p. 264.
3) Vgl. a. a. O., p. 503.
4) Vgl. a. a. O., p. 501 ff.

b) Der Realismus Riehls.

Auch bei Riehl ist der Gedanke der ursprünglichen Heterogeneität zwischen den sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis nicht mehr zu finden. Ebenso hinsichtlich der transzendentalen Logik ist eine völlige Abweichung eingetreten.

Die Idealität des Raumes und der Zeit beruht nicht auf der Eigenschaft des Subjektes seiner Eigentümlichkeit gemäss, Vorstellung von etwas zu bekommen, sondern ihre ideellen Grundlagen sind logischer Natur. Beruhen die Formen des Gegebenen auf logischen Eigenschaften unseres Geistes, so ist damit zugleich die Möglichkeit geboten, das Gegebene nicht als blosse Erscheinung zu betrachten, sondern ihm seine konstanten Formen an sich inhärieren zu lassen. Riehl hat einen Begriff der Erscheinung, der von dem Kantischen ganz verschieden ist[1]) und den Kant als den falschen Begriff der Erscheinung verworfen hatte. Die wesentlichen Eigenschaften des Raumes und der Zeit als logisch a priori aufgefasst, involvieren keineswegs die Forderung, dass das in ihnen Enthaltene nur Erscheinung sei, weil die Übereinstimmung zwischen der Vorstellung und dem Gegenstand in gewissen logischen gemeinsamen Elementen ihren Grund findet. Bei Kant beruhte aber diese Übereinstimmung darauf, dass das Gegebene in seiner unmittelbaren Beschaffenheit durch eine Eigenschaft des Subjektes gegeben ist. Daher die notwendige Übereinstimmung dessen, was wir Vorstellung in uns nennen mit dem, was ausser uns, als Gegenstand, ist. Aber nur als Vorstellungsgegenstand.

Wie steht es nun mit der Möglichkeit der Beziehung des Realen auf die Einheit des Bewusstseins? Was sind das für Bedingungen, die das Zustandekommen des einheitlichen Gegenstandes möglich machen? Diese sind von denjenigen, die im Transzendentalismus Kants zu diesem Zweck als notwendig erscheinen, gänzlich verschieden. Die transzendentale Logik macht der Logik der logischen Grundsätze den Platz. Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen im Kantischen Sinne wird nicht aufrecht erhalten. Dies hat zur Folge, dass der oberste Grundsatz der Erfahrung nicht als notwendig angesehen wird. Das, was dem Gegenstand Einheitlichkeit verleiht, ist nicht die transzendentale Apperzeption, das Selbstbewusstsein des Bewusst-

1) Vgl. Riehl, Der philos. Kritizismus, 1. Aufl. Bd. II, Teil I, p. 18.

seins überhaupt, sondern das individuelle, identische Selbstbewusstsein, dasjenige also, welches Kant als analytisch bezeichnet. Es gibt, nach Riehl, nicht zwei verschiedene Prinzipien der Urteile, das der analytischen, der Satz der Identität oder des Widerspruchs, und das der synthetischen, der oberste Grundsatz der Erfahrung. Es gibt keine rein synthetischen Urteile, sondern die logischen Grundsätze als „analytische Grundbegriffe alles Urteilens" ermöglichen den synthetischen Gebrauch.[1]) Wir vermögen nur in analytischer Form zu begreifen.[2]) Der Satz der Identität, der im Transzendentalismus Kants nur zur logischen, analytischen Möglichkeit einer Erkenntnis hinreicht, ist in der Lehre Riehls ein zureichendes Prinzip der objektiven Erkenntnis. Naturgesetze sind angewandte Denkgesetze.

Aus diesem Exkurs ziehen wir eine Folgerung. Der analytische Satz, dass alles, was meine Erkenntnis sein soll, auf die Einheit meines Bewusstseins bezogen werden muss, kann nicht die ursprüngliche synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens machen. Dieser analytische Satz wird von Cohen und Riehl verschieden synthetisch verwertet. Kant verwertete ihn, gemäss der Ambiguität des Satzes, so, dass er die Notwendigkeit der transzendentalen Apperzeption, als Bedingung alles Erkennens, ausser Zweifel stellen soll.

II.

Der indirekte Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie.

a) Der Begriff des Dinges an sich und seine verschiedenen Bedeutungen.

Gemeint ist natürlich der Begriff des Dinges an sich in der Lehre Kants. Die Darstellung verschiedener Bedeutungen dieses Begriffes ist für unsern Zweck deswegen geboten, weil eine seiner Bedeutungen dem indirekten Beweis aus der Antinomie zugrunde liegt.[3])

1) Vgl. a. a. O., p. 16.

2) Vgl. a. a. O.

3) Unsere Darstellung erschöpft alle verschiedenen Bedeutungen des Begriffes des Dinges an sich, die in der Kritik der reinen Vernunft vorliegen.

Selbst mit einer deutlichen Spürung des Affektes schrieb man über diesen Begriff. Es kamen sogar Äusserungen zur Sprache, die einen Entrüstungssturm verraten, dass man über diesen Begriff so viel geschrieben und dabei dennoch seine wahre Bedeutung verkannt habe.[1]) Schwierigkeiten, mit denen das Kantische System in diesem Punkte zu ringen hat, lassen sich nicht durch einseitige Interpretation beseitigen. Der Begriff des Dinges an sich ist und bleibt crux kantiana. Mag der Idealismus für Kant nicht Ziel, sondern Mittel sein, und Idealismus zugleich Realismus bedeuten, trotzdem bleibt das Ding an sich der Stein des Anstosses für den transzendentalen Idealismus, weil das Äquivalent dieses Begriffes, verstanden als reales, transzendentes Ding, dasjenige ist, was unsere Vorstellungen nicht zu einem Schein werden lässt.[2]) Man hat nun versucht, dem Begriffe des Dinges an sich eine ganz bestimmte Bedeutung zu geben, die am wenigsten Einwänden ausgesetzt erschien, und andere Bedeutungen, die durch Verzweigung der Probleme innerhalb des Systems entstanden, möglichst in Hintergrund treten zu lassen. Cohen ist vor allem hier zu nennen. In seiner Darstellung des Kritizismus Kants fand nur eine Bedeutung des Begriffes des Dinges an sich Berücksichtigung.[3]) Das hat seinen guten Grund darin, dass in der Tat die von Cohen berücksichtigte Bedeutung diejenige ist, die von der Erscheinung durch die Erfahrung ins Transzendente führt: das Ding an sich als Vernunftidee. Man kann Cohen nicht den Vorwurf machen, dass seine Darstellung des Kritizismus „unsichere Führerin" ausserhalb der Erfahrung sei.[4]) Gerade durch diese einseitige Berücksichtigung der Bedeutungen des Dinges an sich wird der Weg zu Kants Ethik und Teleologie gezeigt. Diese einseitige Darstellung beeinträchtigt natürlich das Verständnis anderer Teile der Kritik der reinen Vernunft. Cohen hat nämlich die

1) Hier ist H. St. Chamberlain zu nennen, mit seinem Werk: Immanuel Kant, 1905, p. 664 ff. Chamberlain sagt sogar, der Begriff des Dinges an sich bei Kant sei „einfach"; aber trotz der Einfachheit dieses Begriffes fehlt in seiner Darstellung diejenige Bedeutung des Dinges an sich, die Kant dem indirekten Beweis aus der Antinomie zugrunde gelegt hat, vgl. a. a. O., p. 686 f.

2) Vgl. die in dieser Beziehung richtige Auffassung Wundts: System der Philosophie, Bd. I, p. 86 f.

3) Vgl. Kants Theorie der Erfahrung, p. 501 ff.

4) Vgl. Wernicke, Kant . . . und kein Ende? 2. Aufl., Braunschweig 1907, p. 8 f.

Notwendigkeit verschiedener Bedeutungen des Dinges an sich, die sich aus den Fundamentalvoraussetzungen des transzendentalen Idealismus ergeben, übersehen. Der reinen Sinnlichkeit entspricht ein Ding an sich. Durch den reinen Verstand, ohne Bezugnahme auf die Sinnlichkeit, wird das Ding überhaupt gedacht. Dies ist die zweite Bedeutung. Aus der Zusammenwirkung, können wir vorläufig sagen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, ergibt sich die dritte Bedeutung des Dinges an sich, die Vernunftidee. Unzweifelhaft sind diese drei Bedeutungen in der Kritik der reinen Vernunft vorhanden, wofür wir den Nachweis zu erbringen versuchen. Das Ding an sich hat in den drei Teilen der Kritik der reinen Vernunft drei verschiedene Bedeutungen. Der reinen Sinnlichkeit, dem reinen Verstande und der reinen Vernunft entspricht je eine Bedeutung des Begriffes des Dinges an sich.

1. Das qualitativ transzendente Ding.

Im Kantischen transzendentalen Idealismus sind Sinnlichkeit und Verstand zwei von einander spezifisch[1]) verschiedene Erkenntnisquellen. Sie sind heterogen,[2]) der Gattung nach[3]) unterschieden. Der Unterschied zwischen ihnen wird ferner bezeichnet als transzendental,[4]) ursprünglich,[5]) genetisch,[6]) real,[7]) auf den Inhalt sich beziehend.[8]) Beide, Sinnlichkeit und Verstand, sind ursprüngliche Eigenschaften des menschlichen Bewusstseins. Der Beziehung auf den Gegenstand nach ist die erste rezeptiv, die zweite aktiv, spontan. Die Beziehung der Sinnlichkeit ist Beziehung auf ein transzendentes Ding; dagegen die des Verstandes auf die Erscheinung, d. h. das in Raum und Zeit enthaltene Ding. Das bedeutet also die ursprüngliche Heterogenität zwischen Sinnlichkeit und Verstand: die Verschiedenheit der Beziehung auf den Gegenstand. Von dieser Heterogeneität ist wohl eine andere zu unterscheiden, nämlich, die zwischen Anschauung und Begriff in

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 246.
2) Vgl. Kritik der Urteilskraft (Reclam), p. 288; Über eine Entdeckung etc., p. 76.
3) Kr. d. r. V., p. 231.
4) Ebenda, p. 68.
5) Ebenda.
6) Prolegomena, p. 68.
7) Kants Reflexionen, Bd. I, No. 35.
8) Kr. d. r. V., p. 67 f.

ihrer Reinheit. Diese Ungleichartigkeit ist durch ein Drittes, das beiden gemeinsam ist, aufhebbar. Zugleich ist diese Ungleichartigkeit eine Folge jener ursprünglichen, transzendentaleu, die sich gar nicht aufheben lässt. Was ergibt sich nun aber aus der spezifischen Verschiedenheit der Erkenntnisquellen? Dass der reinen Sinnlichkeit ein reales Ding entspricht. Die reine Sinnlichkeit, „die blosse eigentümliche Receptivität des Gemüts, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung von etwas zu bekommen“,[1]) bezieht sich auf ein Etwas, das seiner Beschaffenheit nach von dieser subjektiven Beschaffenheit gänzlich verschieden sein muss. Die reine Sinnlichkeit steht in Beziehung zu einem transzendenten Dinge, ohne welches das Bewusstsein keine Vorstellungen haben würde, weil die Sinnlichkeit für sich allein, eben ihrer Eigenart gemäss, rezeptiv zu sein, zu keiner Vorstellung kommen kann. Das, was den Stoff gibt, ist das transzendente Ding. So notwendig es eine reine Sinnlichkeit im Subjekt gibt, so notwendig muss ein Ding existieren, das sich auf sie bezieht. Was vor den sinnlichen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gegeben ist, ist das ausser Raum und Zeit existierende Ding. Die letzteren gehören aber zur reinen Sinnlichkeit. Dieses Ding ist das Ding an sich, dessen Existenz und Beschaffenheit unabhängig davon ist, wie wir es, gemäss unserer Beschaffenheit, allein erkennen können; ein Ding an sich und nicht für uns. Dieses nannten wir das qualitativ transzendente Ding, weil seine Transzendenz für unser Bewusstsein hinsichtlich seiner qualitativen Eigenschaften besteht. Es ist weder räumlich noch zeitlich.

2. Das Ding an sich als nichtschematisierte Kategorie; das Ding des analytischen Denkens.

Dem Verstande werden nur Erscheinungen zur Reflexion gegeben. Abgesehen von dem Gegebenen, der Anschauung, auf welches sich der Verstand bezieht, bleiben in diesem apriorische Formen der Gegenstände überhaupt. Sie sind aber blose Gedankenformen und als solche sind sie eben nichts Gegenständliches im eigentlichen Sinne. Die Kategorie, der Begriff des Gegenstandes überhaupt, ist das Denken eines Gegenstandes, der nicht als solcher in der Anschauung gegeben ist. Er ist nur ein Gedanken-

1) Über eine Entdeckung etc., p. 44.

ding, das Ding des analytischen Denkens. Das Ding, das durch Anwendung der Kategorie auf die Anschauung zustande kommt, das Erfahrungsding, ist die schematisierte Kategorie. Ohne Beziehung auf die Anschauung bleibt die Kategorie blose Form eines Gegenstandes überhaupt. Sie denkt ein Ding an sich, d. h. unabhängig davon, wie es gegeben werden mag. Das Ding an sich als nichtschematisierte Kategorie, Ding des analytischen Denkens, Noumenon, Gegenstand des blosen Verstandes.

Die Kategorien erstrecken sich weiter als die sinnliche Anschauung.[1]) Der Verstand als Einheit der Kategorien denkt sich, seiner Eigenart gemäss, Gegenstände, die als solche nicht in der Anschauung gegeben sind. Wenn die Kategorien apriorische Begriffe sind, die dazu da sind, um als Funktionen des reinen Denkens einen Gegenstand in der Anschauung zu denken, so kann man sich wohl einen reinen Gebrauch derselben denken, d. h. ohne Beziehung auf sinnliche Bedingungen der Erfahrung. Dasjenige, was ohne Beziehung auf diese gedacht wird, ist also kein Gegenstand der Sinne, sondern des blossen Verstandes, das Noumenon.[2]) Die Existenz eines solchen Dinges kann begreiflicherweise nur problematisch sein. Aus dem Begriffe der problematischen Existenz ergeben sich aber zwei Bedeutungen des Noumenon. Denn zunächst einmal kann man es vom Verstande aus allein betrachten, sodann aber zugleich inbezug auf die Anschauung. Problematisch ist erstens das, was keinen Widerspruch in sich enthält und aus dem reinen Gebrauch des Verstandes herstammt. Zweitens das letztere und zugleich das, was „als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann".[3]) Die erste Bedeutung des Problematischen ist der Begriff eines blos intelligiblen Gegenstandes.[4]) Dergleichen Noumena sind unmöglich, obzwar denkbar, weil sie sich in der Anschauung nicht darstellen lassen. Dies ist das rein begriffliche Noumenon. Wird aber unter

---

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 256.

2) Vgl. ebenda, p. 235. „Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll." — Dass der Verstand Dinge an sich denkt, aber nicht erkennt, lehrt also auch die Kritik der reinen Vernunft.

3) Kr. d. r. V., p. 235.

4) Vgl. ebenda, p. 256.

dem Noumenon zugleich der Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung verstanden, „so müssen Noumena in dieser blos negativen Bedeutung zugelassen werden“.[1]) Diese zweite Bedeutung des Noumenon bezeichnet Kant als „die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe“.[2]) Man ersieht aber zugleich, dass diese Bedeutung des Noumenon sich dem Begriffe des qualitativ transzendenten Dinges bedeutend nähert. Das Ding an sich als „Aufgabe“ tritt aber noch in einem ganz anderen Sinne auf, als hier, wie wir bald sehen werden.

Der Begriff des Dinges an sich als Noumenon im Sinne eines intelligiblen Gegenstandes leistet bei dem Begriff der Freiheit gute Dienste. Denn nur mittels der nichtschematisierten Kategorie gelingt es Kant, seinen Freiheitsbegriff einzuführen. Die nichtschematisierte Kategorie der Kausalität ist der Begriff der Kausalität. Und so erweist sich die Kategorie als der Januskopf mit zwei Gesichtern. Der doppelte Gebrauch der Kategorie wäre ja doch unmöglich, wenn sie nicht von vornherein eine doppelte Beziehbarkeit in sich enthielte. Sie dient dazu, um einmal als synthetischer Begriff a priori in Verbindung mit der empirischen Anschauung den Erfahrungsgegenstand zustande zu bringen, sodann aber, um ohne Beziehung auf die Anschauung analytische Erkenntnisse zu liefern. Die Kategorien sind demnach in ihrem reinen Gebrauche ebenso analytisch wie die logischen Grundsätze.

Welche Bedeutung hat aber der Begriff des transzendentalen Objektes? „Dieses kann nicht das Noumenon heissen.“[3]) „Das transzendentale Objekt lässt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern.“[4]) Der transzendentale Gegenstand ist „der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt“,[5]) ein X, das in allen unseren Erkenntnissen dasselbe ist und als das Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Gegebenen in der sinnlichen Anschauung, da in dieser als solcher keine Einheit liegt, aufzufassen ist. So notwendig die transzendentale Apperzeption ist für die Konstituierung des Erfahrungsgegenstandes, so notwendig ist auch das transzendentale Objekt, obgleich es unbekannt bleibt, „weil wir ausser unserer Erkenntnis doch nichts

1) Ebenda.
2) Ebenda, p. 257.
3) Ebenda, p. 234.
4) Ebenda, p. 232.
5) Ebenda, p. 234.

haben", welches wir unserer Erkenntnis der Gegenstände „als korrespondierend" gegenüber setzen könnten.[1]) Beim Noumenon abstrahiert man dagegen von den sinnlichen Bedingungen der Erkenntnis und es ist entweder ein intelligibler Gegenstand, wenn es nur vom reinen Verstand aus betrachtet wird, oder das negative Noumenon als Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung.

3. Das quantitativ transzendente Ding; die Vernunftidee.

Die dritte Bedeutung des Dinges an sich ist die Vernunftidee, das Unbedingte. Diese Bedeutung des Begriffes des Dinges an sich ist diejenige, von welcher Kant den ausgiebigsten Gebrauch gemacht hatte. Die Vernunftidee, das Unbedingte, bildet den Übergang von der theoretischen zur praktischen Vernunft. Das eigentliche Ding an sich, welches sich aus der Ästhetik ergibt, erscheint in der Dialektik als Vernunftidee,[2]) Vernunftbegriff.[3]) Die dritte Bedeutung des Dinges an sich ist das Unbedingte, die synthetische Erkenntnis aus Begriffen. Sie ist zugleich diejenige Bedeutung, welche dem indirekten Beweise, den wir zu betrachten haben, zugrunde liegt.

Wie kommt nun Kant zu dieser Bedeutung des in Rede stehenden Begriffes? Der Verstand wurde zum Behufe gegenständlicher Erkenntnisse auf die Sinnlichkeit beschränkt und er selber schränkt die Sinnlichkeit ein, damit sie sich nicht auf die Dinge an sich erstrecke. Die Erfahrung ist das Produkt aus dem Gegebenen und den apriorischen Funktionen des Verstandes. Innerhalb der Erfahrung, also der Verstandeserkenntnis verbleibend, sind wir genötigt, dem Faden des Einzelnen und der einzelnen Verknüpfungen nachzugehen. Es liegt kein Grund vor, uns zu befragen, ob denn das Einzelne zu einem Ganzen gehöre. Das Einzelne in der Erfahrung hat seine Bedingung und diese

---

1) Vgl. ebenda, p. 119.

2) Auf diesen Unterschied hat zuerst Schulze in seinem Werk Änesidemus hingewiesen. Vgl. hinsichtlich dieses Unterschiedes noch Wundt, System der Philosophie, Bd. I, p. 166 f.; Was soll uns Kant nicht sein? Philos. Studien, Bd. VII, p. 45. Daselbst heisst es: „So kam das ‚Ding an sich' zu seiner unglücklichen Doppelrolle".

3) H. St. Chamberlain unterscheidet irrtümlich zwischen Vernunftidee und Vernunftbegriff, vgl. Immanuel Kant, p. 713 f.; von einer solchen Unterscheidung kann aber vom Kantischen Standpunkte aus gar nicht die Rede sein. Vernunftidee, Vernunftbegriff, transzendentale Idee sind bei Kant Synonyma. Vgl. z. B. Kr. d. r. V., p. 279, 282 f., Logik p. 99.

ist wiederum als bedingt anzusehen. Innerhalb der Erfahrung ist alles zufällig, nicht notwendig. Das Unbedingte ist aber notwendig.[1]) Der Verstand kann sonach das Unbedingte nicht erreichen. Somit ist das Unbedingte in der Erfahrung laut ihrer Definition nicht zu finden. Es liegt also nicht in der Natur des Verstandes, das Unbedingte zu fordern. Diese Aufgabe übernimmt nun die Vernunft. Dem Verstand wurde die Aufgabe zugewiesen, synthetische Erkenntnisse, die auf Anschauungen beruhen, zuwege zu bringen. Die Vernunft bemüht sich aber auch, synthetische Erkenntnisse hervorzubringen, die jedoch in Begriffen ihre Grundlage haben. Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen sind aber Prinzipien.[2]) Die Vernunft geht nicht, wie der Verstand, auf Anschauungen, sondern auf Begriffe und Urteile.[3]) Wie der Verstand sich zur Anschauung verhält, so verhält sich die Vernunft zum Verstande. Erkenntnis aus Prinzipien ist Erkenntnis des Besonderen aus dem allgemeinen; also Subsumtion. Daher die Ableitung der „transzendentalen" Ideen aus dem Schlusse. Das Ergebnis der Bemühungen der Vernunft, die auf das Unbedingte hinzielt, wird sonach nicht die Vollständigkeit der Gegenstände sein können, weil die Vernunft sich nicht auf die Anschauung bezieht, sondern die Vollständigkeit des Verstandesgebrauches. Nicht die Totalität der Gegenstände, sondern der Prinzipien.[4]) Nur die Gegenstände in der Anschauung sind den sinnlichen Bedingungen der Erfahrung, d. h. dem Raume und der Zeit, unterworfen. Auf jene bezieht sich aber die Vernunft nicht, somit hat man sich die Prinzipien ohne Einfluss der Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu denken.[5]) Die Vollständigkeit, Totalität der Prinzipien, gedacht in Vereinigung mit der wirklichen und möglichen[6]) Erfahrung, also ein Ganzes, ist die dritte

---

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 280. — Richtig bei P. Barth, Vierteljahrsschrift etc., 1909, Heft II, p. 159.

2) Vgl. Kr. d. r. V., p. 266.

3) Vgl. ebenda, p. 269 ff.

4) Vgl. Prolegomena, p. 115.

5) Vgl. ebenda, p. 131.

6) Mögliche Erfahrung bedeutet bei Kant erstens, sowohl die sinnlichen als auch die intellektuellen Bedingungen der Erfahrung, zweitens, die mögliche Wahrnehmung, d. h. eine Vorstellung, die nicht aktuell im Bewusstsein ist, aber es sein kann, und so aus einer möglichen Wahrnehmung eine wirkliche wird. Der Ausdruck: „Über alle mögliche Erfahrung hinaus" kann demnach zweierlei bedeuten. Erstens, den Übergang

Bedeutung des Dinges an sich. Wir nannten es das quantitativ transzendente Ding, weil es Grössenbestimmungen in sich enthält.

Die Bedeutungen des Begriffes des Dinges an sich als Vernunftidee und quantitativ transzendentes Ding fallen nicht zusammen. Die erstere hat eine weitere Bedeutung. Innerhalb der kosmologischen Vernunftideen besteht der Unterschied hinsichtlich der Art der Transzendenz. Diese bedeutet entweder den Fortgang innerhalb des Gleichartigen, oder den Übergang in ein qualitativ verschiedenes. Dies ist der Unterschied zwischen der mathematischen und dynamischen Transzendenz. Das qualitativ transzendente Ding deckt sich nicht mit der mathematischen Transzendenz. Hierher gehören die kosmologischen Vernunftideen der Totalität der Welt nach oben und unten, d. h. die Ausdehnung der Welt in Raum und Zeit und die Teilbarkeit der Materie. Die transzendenten Vernunftideen der Freiheit und eines notwendigen Wesens als Ursache alles Seins, sind Begriffe, die dem Begriff eines qualitativ transzendenten Dinges sehr nahe kommen, weil sie, ebenso wie dieses, ausserhalb der Bedingungen der möglichen Erfahrung liegen. Allen kosmologischen Vernunftideen ist jedoch ihr Erzeugungsprinzip gemeinsam, weil sie alle Reihen bilden. Der Unterschied besteht hinsichtlich des Verlaufs der Reihen.

Die Freiheit des Willens, als Kausalitätslosigkeit, ist nach Kant deswegen denkbar, weil man sich die Welt als Erscheinung denken kann. Das Ding an sich liegt dieser zu Grunde. Alles, was hinter der Erscheinung ist, ist Ding an sich. Das ist ein Gebiet der Denkmöglichkeiten. Und der unbedingt freie Wille, als ein Unbedingtes, Vernunftidee, Ding an sich, tritt in dieses Gebiet der Denkbarkeiten ein, um aus ihm als nichtschematisierte Kategorie herauszukommen, damit er auf die Erscheinungen, bezw. unsere wirklichen Handlungen, bezogen werden könnte. Die Existenz des Dinges an sich als Vernunftidee wird mit einem „als ob“ versehen, welches auf ihren problematischen, subjektiven Charakter hinweist.

---

ins Transzendente, das Verlassen der Bedingungen der möglichen Erfahrung, das Hinausgehen in ein qualitativ Verschiedenes. Zweitens, den unaufhörlichen Fortschritt in dem Wirklichwerden möglicher Wahrnehmungen. Man ersieht aber ohne weiteres, dass man es hier mit zwei völlig verschiedenen Transzendenzbegriffen zu tun hat. Welchen Gebrauch nun Kant von diesen Begriffen gemacht hat, werden wir in der Kritik des indirekten Beweises aus der ersten mathematischen Antinomie sehen.

Wenn nun das Ding an sich nur die Vernunftidee bedeuten würde, so müsste man konsequenterweise sagen, dass das, was subjektiven Ursprungs ist, wie die Vernunftidee, der Grund, die nichtsinnliche Ursache aller unserer Vorstellungen, sowohl des äusseren als inneren Sinnes sei! Die Ungereimtheit dieser Konsequenz bringt deutlich genug zum Ausdruck, wie das Kantische System mit den verschiedenen Bedeutungen des Begriffes des Dinges an sich innig zusammenhängt. Wenn Cohen sagt: „Die unkritischen Vorstellungen vom Ding an sich verwirren daher auch die Ansicht vom Prinzip der Teleologie“,[1]) so kann man darauf antworten, dass die Schuld auf Kant selber fällt, weil er solche Vorstellungen, die Cohen als unkritisch bezeichnet, tatsächlich in seinem System hat. Es ist Cohen nicht gelungen, Schwierigkeiten, die für das Kantische System aus dem Begriffe des Dinges an sich hervorgehen, zu beseitigen, weil sie sich wegen verschiedener Bedeutungen dieses Begriffes nicht beseitigen lassen.[2]) Cohen fasst das Ding an sich als den Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse auf.[3]) Die Erfahrung selber wird als Gegenstand betrachtet. Er übersieht, dass ein solches Ding an sich, als Vernunftidee, auch für einen solchen philosophischen Standpunkt bestehen kann, für den die Gegenstände in der Erfahrung nicht „blosse“ Erscheinungen sind, und die Natur nicht „bloss eine Menge von Vorstellungen des Gemüts“[4]) ist. Cohen übersieht ferner die Doppelbedeutung der Aussage, dass das Ding an sich nicht von uns angeschaut werden kann. Denn sie bedeutet nicht allein, dass die Gesamtheit der Erfahrung nicht vorgestellt werden kann, und da nun diese mit dem Ding an sich gleichbedeutend ist, dass auch das Ding an sich nicht angeschaut werden kann, sondern auch, dass wir das von unseren Vorstellungen toto genere verschiedene Ding nicht anschauen können. Dieses letztere Ding an sich ist es, welches macht, dass Erscheinungen, unsere Vorstellungen, nicht Schein sind.[5])

---

1) Kants Theorie der Erfahrung, p. 516.

2) Vgl. seine Ausführungen über diesen Begriff in Kants Th. d. Erf., p. 501—527. Kants Begründung der Ethik, p. 18 ff. Logik der reinen Erkenntnis, p. 362.

3) Vgl. Kants Theorie der Erfahrung, p. 519.

4) Kr. d. r. V., p. 126.

5) Wir können hier nicht näher eingehen auf die Widerlegung der Cohenschen Auffassung des Dinges an sich bei Kant. Seine Auffassung erreicht das Culmen in den folgenden Sätzen (Kants Th. d. Erf., p. 518):

Den Sprung von einer Bedeutung des Dinges an sich zu einer anderen vollzieht Kant ohne irgend welche Skrupel. Die nichtsinnliche Ursache der Erscheinungen,[1]) das qualitativ transzendente Ding, wird ohne weiteres zum Ding an sich in der Bedeutung der Gesamtheit der Erfahrung gemacht. „Indessen können wir die bloss intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transzendentale Object nennen, bloss, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt.“[2]) Also was der Sinnlichkeit als einer Beschaffenheit des menschlichen Bewusstseins korrespondiert. Es heisst dann aber unmittelbar folgend: „Diesem transzendentalen Object können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen: dass es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei.“[3]) Es ist aber nicht schwer, einzusehen, dass man es hier mit zwei verschiedenen Bedeutungen des transzendentalen Objektes zu tun hat. Einmal soll es ausser Raum und Zeit existieren, sodann aber ist es der Inbegriff aller Erscheinungen, der wirklichen und möglichen.

Das Ding an sich, aufgefasst als ein Grenzbegriff, hat eine Doppelbedeutung. Erstens, dass die mögliche Erfahrung, der Inbegriff der möglichen Wahrnehmungen, als Teil eines Ganzen, zu dem auch die wirkliche Erfahrung gehört, gedacht wird, wenngleich sie nicht wirklich, aktuell, vorgestellt werden kann. Zweitens bezieht sich der Grenzbegriff auf die reine Sinnlichkeit, welcher ein Ding entspricht und nicht auf die wirkliche Erfahrung wie vorhin. Dieser Grenzbegriff geht auf den Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung.

Das Ding an sich, verstanden als eine Aufgabe, enthält die nämliche Doppelbedeutung wie der Grenzbegriff. Erstens die

---

„Der flüchtig, wenngleich wiederholentlich hingeworfene Ausdruck: Erscheinung müsse doch Erscheinung von Etwas sein, bestimmt so wenig das Etwas, wie die Erscheinung dadurch nach ihrem Gewichte bestimmt ist. Das Gerede, Kant habe die Erkenntnis zwar auf die der Erscheinungen eingeschränkt, dennoch aber das unerkennbare Ding an sich stehen gelassen, dieses oberflächliche Gerede wird doch nach hundert Jahren endlich einmal verstummen müssen.“ Hiermit wird die Kantische Lehre auf den Kopf gestellt. Vgl. dagegen Wundt, System der Phil. Bd. I, p. 84. Riehl, Der philos. Kritiz. 2. Aufl., Bd. I, p. 561 ff.

1) Kr. d. r. V., p. 403. Prolegomena, p. 133.

2) Ebenda.

3) Kr. d. r. V., p. 403 f.

Aufgabe, die sich aus der Totalität der wirklichen und möglichen Erfahrung ergibt, und zweitens als Aufgabe, welche aus der reinen Sinnlichkeit, bezw. aus der Einschränkung der gegebenen Gegenstände auf Erscheinungen hervorgeht.

Die transzendentale Ästhetik lehrt die notwendige Existenz der ausser dem Reum und der Zeit existierenden Dinge. Das sind die Sachen, die der Kantische Idealismus nicht in Zweifel zieht.[1]) Werden nun diese Dinge vom reinen Verstande aus betrachtet, so werden sie zu problematischen Existenzen. Auf die Frage, ob es von unserer Sinnlichkeit unabhängige Gegenstände gibt, kann vom Verstande aus nur „unbestimmt" geantwortet werden.[2]) Die Analytik lehrt die problematische Existenz des Dinges an sich, des Noumenon, gemäss der Eigenart des Verstandes.[3]) In der Dialektik wird die Existenz des Dinges an sich in einer bestimmten Bedeutung dieses Begriffes negiert, in einer anderen dagegen als problematisch hingestellt. Das negierte Ding an sich liegt dem indirekten Beweis zugrunde. Kant verbindet also mit dem Ausdruck Ding an sich sehr verschiedene Bedeutungen. Die einander widersprechenden Aussagen über das Ding an sich rühren von den verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffes her. Wo dieser gebraucht wird, da hat er immer eine bestimmte Bedeutung.[4])

---

1) Drobisch, Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff, Leipzig, 1885, p. 37, sagt mit Unrecht, dass Kant unter den „Sachen" nicht die Dinge an sich versteht.

2) Vgl. Kr. d. r. V., p. 257.

3) Ed. v. Hartmann, das Ding an sich und seine Beschaffenheit, Kantische Studien, Berlin 1871, übersieht, dass der Begriff des Noumenon in der Kategorie, wenngleich diese nur von empirischem Gebrauch ist, wurzelt. Vgl. z. B. Kr. d. r. V., p. 238 f. — Die dogmatischen Metaphysiker glaubten Dinge an sich, Noumena, erkennen zu können, indem sie einen reinen Gebrauch von den Kategorien machten. So fest war Kant von seiner Ansicht über die Beschaffenheit des Verstandes überzeugt.

4) Windelband, Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. Bd. I, 1877, p. 256, behauptet mit Recht, dass die Kr. d. r. V. ganz verschiedene Bedeutungen mit dem Begriff des Dinges an sich verbindet. Unrichtig dagegen ist die Behauptung, dass es unmöglich sei, zur Wiedergabe dessen zu gelangen, was Kant damit gemeint hat. Er hat unter dem Begriff des Dinges an sich sehr verschiedenes, aber bestimmtes gemeint. Die einander widersprechenden Aussagen über das Ding an sich, die man bei Kant findet, rühren nicht daher, dass er „nur geringen Fleiss auf den Vortrag verwendet" hat. Vgl. a. a. O., p. 256.

Diese entspricht der Natur des betreffenden Problems oder tritt gewöhnlich dort auf, wo sie erspriesslich zu sein scheint. Der Begriff des Dinges an sich ist in seinen verschiedenen Bedeutungen eine notwendige Folge der transzendentalen Frage.

b) Der Beweis selbst.

Nunmehr sind wir instand gesetzt, den Beweis selbst einer genaueren Analyse zu unterziehen, um mit einer sicheren Kritik an ihn heranzutreten. Die erste Prämisse dieses Beweises bildet der Begriff des Dinges an sich in seiner dritten Bedeutung. Diese als transzendente Vernunftidee, Unbedingtes, spaltete sich wieder in zwei Bedeutungen, nämlich in das mathematisch und dynamisch Transzendente. Beide Arten der Transzendenz fasst Kant unter dem Ausdruck kosmologische Ideen zusammen. Jedoch ist seine Terminologie hier nicht einheitlich. Die Vernunftideen der Totalität der Ausdehnung der Welt in Raum und Zeit und die der Teilbarkeit der Materie nennt er kosmologisch; dagegen die Vernunftideen der Freiheit und eines notwendigen Wesens werden transzendent genannt.[1]) Demnach hätte man kosmologisch im weiteren und engeren Sinne zu unterscheiden. Die ersten zwei Ideen sind Weltbegriffe, und die zwei anderen transzendente Naturbegriffe.[2]) Die Weltbegriffe entsprechen der mathematischen, und die transzendenten Naturbegriffe der dynamischen Transzendenz. Die Weltbegriffe können über die Bedingungen, und zwar die sinnlichen, der möglichen Erfahrung nicht hinausgehen, wogegen die transzendenten Naturbegriffe es wohl tun können. Jeder der vier Vernunftideen entspricht nun einer Antinomie. Das Resultat der ersten mathematischen Antinomie, welche der Vernunftidee der Totalität der Welt in Raum und Zeit entspricht, ist die zweite Prämisse des Beweises. Dieses Resultat ist aber: dass die Welt ihrer Ausdehnung nach im Raume und in der Zeit weder schlechthin unendlich (transfinit) noch absolut endlich (finit) ist. Und der Beweis lautet: „Wenn die Welt ein an sich existierendes Ganze ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich; nun ist das Erstere sowohl als das Zweite falsch (laut den oben angeführten Beweisen der Antithesis einer- und der Thesis andererseits). Also

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 450.
2) Vgl. Ebenda.

ist es auch falsch, dass die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existierendes Ganze sei."[1]) — Unsere nächste Aufgabe besteht jetzt in der Prüfung dieses Beweises.

1. Die erste Prämisse.

„Ein an sich existierendes Ganze" ist ein Ding, welches seiner Grösse nach unabhängig von dem erkennenden, wahrnehmenden Subjekt existiert. Es existiert an sich und nicht in bezug auf die Auffassung des Subjektes. Es ist das Ding an sich, welches vor aller Erfahrung gegeben ist, d. h. unabhängig davon, wie weit wir in der Wahrnehmung der Dinge kommen mögen. Die Erfahrung bedeutet also hier das jeweilige Erlebnis des Subjektes, das Aktuellwerden einer möglichen Wahrnehmung. Die erste Prämisse enthält den Begriff des Dinges an sich in der Bedeutung alles Umfangs und Zusammenhangs unserer möglichen Wahrnehmungen. Dasjenige aber, was als ein Ganzes an sich existiert, ist entweder endlich oder unendlich (transfinit).[2]) Denkt man sich die Welt als absolut begrenzt, so ist sie ein Ganzes und Unbedingtes. Wenn man sie aber nicht als absolut endlich, sondern als unendlich ansieht, so kann das Unendliche nur das Transfinite, die absolute, vollendete Unendlichkeit bedeuten. Warum? Gesetzt, das Unendliche in der ersten Prämisse bedeutete das Infinite, oder nach Kantischer Terminologie das Indefinite, d. h. eine Grösse, die in fortwährendem Wachsen begriffen ist. Man sage nun diesen Begriff als Prädikat von der Welt aus. Das Grösserwerden der Welt als eine beliebige gegebene Grösse setzt das wahrnehmende Subjekt voraus, in bezug auf welches das Grösserwerden stattfindet. Dann wäre aber die Welt nicht ein Ganzes, das vor aller Erfahrung gegeben ist, und, an sich existierend, ist sie ein bestimmtes Ding, dem seine Eigenschaften an sich zukommen; somit kann das Unendliche nicht die infinite Grösse bedeuten, sondern das Transfinite, die vollendete Unendlichkeit. Nur dieser letztere Begriff bringt das Unbedingte zum Ausdruck. Die Unendlichkeit in der Bedeutung des Grösserwerdens als jede beliebige Grösse ist kein an sich gegebenes Ganzes und sie meint Kant nicht, weil alsdann die Be-

1) Ebenda, p. 411 f.

2) Wir schliessen uns hinsichtlich der Bezeichnung der Grössenbegriffe der Terminologie Wundts an, weil sie der begrifflichen Bedeutung angemessen ist. Vgl. Logik, Bd. II, p. 164. Philos. Studien, Bd. II, p. 532.

deutung eines vor aller Erfahrung gegebenen Dinges verloren gehen würde.[1]) Auf die wahre Bedeutung der in der ersten Prämisse enthaltenen Begriffe kommt es sehr an.

Das Ding an sich hat hier die Bedeutung einer kosmologischen Idee, die nicht von den sinnlichen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung abstrahieren kann, da ihr Gegenstand in Raum und Zeit liegen muss. Sie geht nicht wie die transzendenten Naturbegriffe über diese Bedingungen hinaus. Die freie Ursache (causa noumenon) und Gott können nicht in Raum und Zeit sein. Das Resultat der transzendentalen Ästhetik ist, dass ein notwendiger Grund der Erscheinungen ausser dem Raume und der Zeit existiert. Dieser Grund der Erscheinungen ist hier ein ganz anderer geworden. Der Grund der Erfahrung ist nicht mehr das qualitativ transzendente Ding, welches mit dem Raum und der Zeit nichts zu tun hat, sondern ein Ding innerhalb des Raumes und der Zeit, die Erfahrung selber, aber in ihrer Totalität, als aller Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen. Diese können nicht vom Raume und von der Zeit abgetrennt gedacht werden, So wird dem qualitativ transzendenten Ding das quantitativ transzendente substituiert.[2])

2. Die zweite Prämisse.

Die zweite Prämisse setzt das Ergebnis des ersten antinomischen Streites voraus. Kant glaubt, bewiesen zu haben, dass die Welt, wenn sie an sich existierend gedacht wird, sowohl endlich als unendlich (transfinit) gedacht werden muss.[3]) Das Resultat

1) Die Unterscheidung zwischen beiden Unendlichkeitsbegriffen geht auf Aristoteles zurück. Vgl. Metaphysik, deutsch von Lasson, p. 228. Descartes formuliert diesen Unterschied in den Principia philosophiae, pars I, XXVI, XXVII. Nos autem illa omnia, in quibus sub aliqua consideratione nullum finem poterimus invenire, non quidem affirmabimus esse infinita, sed ut indefinita spectabimus. — . . . tum ut nomen infiniti soli Deo reservemus, quia in eo solo omni ex parte, non modo nullos limites agnoscamus, sed etiam positive nullos esse intelligimus. Die Transfinitheit schreibt auch Spinoza Gott zu, obgleich er nur die Unendlichkeit beweist. Vgl. Ethica, pars I, prop. VIII, demonstr. Auch bei Leibniz ist Gott das absolut Unendliche.

2) Man vergleiche hinsichtlich dieses Überganges der einen Bedeutung des Dinges an sich in die andere Kr. d. r. V., p. 403 f. und Prolegomena, p. 150.

3) „Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten, und dadurch die Gewissheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzutun", Prolegomena, p. 125 f.

der Beweise der These und der Antithese der ersten mathematischen Antinomie muss sonach sein, dass die Welt, wenn sie als ein an sich existierendes Ding betrachtet wird, sowohl endlich als unendlich (transfinit) gedacht werden muss. Diese Antinomie entsteht also dadurch, dass die in Raum und Zeit gegebene Welt als Ding an sich angesehen wird. Und da nun hier das Ding an sich nichts anderes bedeutet als das Unbedingte, so ist die Aussage, dass die Antinomie dann entsteht, wenn man das Unbedingte in der Sinnenwelt sucht, gleichbedeutend mit der soeben zum Ausdruck gebrachten.[1]) Wenn durch stringente Beweise dargetan werden kann, dass von einem und demselben Begriffe zwei einander konträr widersprechende Prädikate mit gleicher Notwendigkeit sich aussagen lassen, so muss dieser Begriff selbst ein widerspruchsvoller sein. Die Welt, als ein Ding an sich betrachtet, ist ihrem logischen Werte nach dem Begriff des „viereckigen Zirkels" gleich.[2]) Eine solche Welt ist nicht einmal ein Gedanke und erst recht kann sie nicht wirklich sein. Die Antinomie — es ist hier nur von der ersten die Rede — entsteht aus der Voraussetzung, dass die Welt ein Ding an sich sei, welches vor aller Erfahrung als ein Ganzes gegeben sein soll. Dies ist auch die Bedeutung eines an sich existierenden Dinges, die in der ersten Prämisse enthalten ist.[3]) An sich, d. h. unabhängig von dem wahrnehmenden Subjekt, existiert die Welt entweder als endlich oder als unendlich (transfinit). Die Resultate der Beweise der These und Antithese sind aber, dass die Welt, als ein Ding an sich betrachtet, zugleich endlich und unendlich (transfinit) ist. Da nun das letztere undenkbar ist, so folgt, dass die Welt als ein Ding an sich gar nicht existieren kann.

---

1) Unscharf bei Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, p. 62. „Kant findet, dass die Vernunft in Widerspruch mit sich selbst gerät, wenn sie die Idee des Unbedingten auf die Welt als ein Ding an sich anwendet." — Das Unbedingte ist vielmehr in diesem Falle mit dem Ding an sich identisch. Die Anwendung der Idee des Unbedingten, die absolute Endlichkeit oder Unendlichkeit, auf die Welt im Raume und in der Zeit, ergibt den antinomischen Widerspruch.

2) Vgl. Prolegomena, p. 126.

3) Dass der ersten Antinomie der „dogmatische" Weltbegriff zugrunde liegt, und von ihm zwei konträr widersprechende Urteile bewiesen werden sollen, wird von vielen übersehen. Cohen behauptet mit Recht, dass dieser Antinomie eine an sich existierende Welt zugrunde legt. Vgl. Kants Th. d. Erf., p. 537.

Dieser Beweis also ist ganz durchsichtig. Wir wollen bereits hier hervorheben, dass seine Gültigkeit davon abhängt, ob die Begriffe, welche die Resultate der Beweise der These und Antithese sind, die nämliche Bedeutung haben wie die Begriffe, welche die erste Prämisse des Beweises enthält.

Die zweite Prämisse ist jetzt formal-logisch zu betrachten. Den Gegensatz, der zwischen den Urteilen: die Welt ist endlich oder sie ist unendlich (transfinit), besteht, sieht Kant als einen konträren an. Die Opposition der angeführten Urteile nennt ferner Kant dialektisch,[1]) oder auch den transzendentalen Gegensatz der synthetischen Opposition.[2]) Und gerade deswegen, weil die Urteile: die Welt ist endlich oder sie ist unendlich, einander konträr entgegengesetzt sind, können sie beide falsch sein. Die Logik kennt diese Möglichkeit. Das eine Urteil verneint nicht blos das andere, hebt es also nicht allein auf, sondern setzt zugleich auch etwas Positives. Zwei einander auf diese Weise widersprechende Urteile können beide falsch sein, weil „eines derselben mehr aussagt als das andere, und in dem Überflüssigen, dass es ausser der blossen Verneinung des anderen noch mehr aussagt, die Falschheit liegen kann".[3]) Wenn die Urteile: die Welt ist endlich oder unendlich in kondratiktorischem Gegensatz zu einander stünden, d. h. in der logischen,[4]) analytischen[5]) Opposition, so würden sie lauten: die Welt ist unendlich oder nicht unendlich. Durch die logische Aufhebung des Begriffes einer unendlichen Welt setzt man nicht den Begriff einer endlichen Welt, d. h. etwas Positives. Wenn eines der Urteile wahr oder falsch ist, so ist das andere notwendigerweise falsch oder wahr. Ein Drittes gibt es nicht.

Die Urteile also, die sich aus den Beweisen der These und Antithese ergeben, müssen in konträrem Gegensatz zu einander stehen, damit sie überhaupt beide falsch sein könnten. Denn die Falschheit beider Urteile, die Welt ist endlich oder unendlich,

---

1) Kr. d. r. V., p. 410.

2) Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf, ed. v. Kirchmann, Berlin 1870, p. 134.

3) Kant, Logik, p. 128.

4) Über die Fortschritte etc., p. 134.

5) Kr. d. r. V., p. 410.

ist der Inhalt der zweiten Prämisse des indirekten Beweises aus der ersten mathematischen Antinomie.

Es möge noch die Bemerkung hinzugefügt werden, dass dieser Beweis die Begriffe des Raumes und der Zeit, wie sie die transzententale Ästhetik enthält, voraussetzt, weil sich Kant bei den Beweisen der These und Antithese ihrer bedient. Inwiefern dies zutrifft, und was für Folgen sich daraus ergeben, haben wir in dem kritischen Teil unseres Versuches zu untersuchen.

Zweiter Teil.

I.

Kritik des ersten indirekten Beweises.

Kritische Betrachtungen über den indirekten Beweis aus der transzendentalen Apperzeption wollen wir auf die in der Einleitung dieses Versuches in Kürze ausgeführten Gedanken über die Beweisführung in der Philosophie und Ambiguität notwendiger Sätze in derselben gründen. Wir fügen ihnen aber hier noch manches hinzu.

Die Begründung der Theorie des Erkennens kann nicht die Übereinstimmung mit den allgemeinen Voraussetzungen der positiven Wissenschaften und dem praktischen Leben als den Beweisgrund für ihre Richtigkeit in Anspruch nehmen. Die theoretische Durchführbarkeit muss es vielmehr sein, die als Kriterium der Richtigkeit der Theorie für diese entscheidet. Hierin liegt schon enthalten, dass die Philosophie hier also speziell eine ihrer Disziplinen, Erkenntnistheorie, sich im Besitze gewisser Mittel befinden muss, welche die Entscheidung über die Richtigkeit einer philosophischen Hypothese herbeiführen könnten. Gibt man also zu, dass in einer Theorie des Erkennens ihr theoretischer Inhalt dasjenige ist, worauf ihre Richtigkeit geprüft wird, so ist damit zugleich zugegeben, dass die Philosophie ihre eigenen Mittel haben muss, die das Urteil der Richtigkeit oder Unrichtigkeit über ihre Hypothesen möglich machen. Der Unterschied zwischen den Hypothesen in der Naturwissenschaft und Philosophie besteht darin, dass die erste Belege für die Richtigkeit ihrer Annahmen in der Erfahrung hat, unbekümmert um die Existenz des angenommenen Gegenständlichen. Denn es kommt ihr nicht auf das Wirklichsein der den angenommenen Begriffen entsprechenden Gegenstände an, sondern auf die Erklärung der Gesetzmässigkeit innerhalb der Naturerscheinungen. Diese Übereinstimmung ist ihre Aufgabe. In einer philosophischen Hypothese steht dagegen

die Existenz der den Begriffen korrespondierenden Gegenstände im Vordergrund, — die Übereinstimmung zwischen dem in dem Denken Befindlichen und der Wirklichkeit. Die durch das Denken erfasste Sache kann verschieden sein, je nach der Natur des Problems: erkenntnistheoretisch, ethisch, metaphysisch. Woher dieser Unterschied zwischen Philosophie und Naturwissenschaft? Die Philosophie ist im Wesentlichen Ontologie, d. h. man kann in ihr keinen Begriff gebrauchen, ohne ihm ein gegenständliches Äquivalent zuzuschreiben. Dieses kann ein Ding oder ein wahrer Sachverhalt sein. Die Theorie des Erkennens erhebt den Anspruch, einen wahren, wirklichen Sachverhalt zu treffen. Zu diesem Zwecke muss sie mit gewissen Begriffen operieren. Und es ist ihr unmöglich, einen solchen Begriff zu Grunde zu legen, dessen Inhalt nicht bestimmt wäre. Dieser Begriff muss sich innerhalb seines Gebietes als wirklich zeigen, d. h. ihm muss ein Wirkliches entsprechen. Wenn ich sage: es ist die Einheit des Bewusstseins, die dem Gegenstand die Einheitlichkeit verleiht, so ist hiermit gemeint, dass meinem Begriff der Einheit des Bewusstseins etwas im wirklichen Erkennen entspricht, ohne welches es keinen Gegenstand für mein Denken, folglich auch für mich selber, kein Objekt geben würde. Der unmittelbar gegebene Gegenstand ist nicht einheitlich. Ich kann nicht umhin, dasjenige, was ich mir begrifflich denke, nämlich die Einheit des Bewusstseins als Bedingung der Einheitlichkeit der Gegenstände für mich, als wirklich zu betrachten. Ohne Erkenntnis der Bedeutung des Begriffes der Einheit des Bewusstseins könnte ich mir aber die Möglichkeit der einheitlichen Gegenstände nicht begreiflich machen. Ich könnte also meinem Begriff der Einheit des Bewusstseins nicht die Wirklichkeit beim Erkennen zuschreiben, wenn ich mich nicht im Besitze des Wesens dieses meines Begriffes befände, dass er also dazu da ist, um die Erkenntnis der einheitlichen Gegenstände für mich möglich zu machen. Weil mein Begriff der Einheit des Bewusstseins die Erkenntnis des einheitlichen Gegenstandes für mich begreiflich macht, so wird eine solche Erkenntnis, wenn sie wirklich stattfindet, niemals ohne die Einheit des Bewusstseins möglich sein. Das wirkliche Erkennen wird erst durch das Denken gesichert. In der Naturwissenschaft dagegen passt sich die Hypothese der Erfahrung an. Das Wirklichwerden durch mein Denken bedeutet nichts anderes, als dass ich mir das Erkennen, in seiner Betätigung nur dann als wirklich ansehe, wenn durch das Denken gesichert

ist, in welcher Bestimmtheit ich mir es denken muss. Die Begründung der Theorie des Erkennens muss die Realität des letzteren in seiner Bestimmtheit gewährleisten. Das Denken erzeugt nicht den Gegenstand, kann aber, und das tut es auch, den Grund der Möglichkeit bilden, wie wir uns denken müssen, dass etwas Erkenntnis für uns werden kann, welches also die notwendigen Voraussetzungen der objektiven Erkenntnis sind. Dies ist aber unzertrennlich verbunden mit dem Zugeständnis, dass die Richtigkeit einer Erkenntnistheorie in ihrer Begründung besteht, womit zugleich gesagt ist, dass die Philosophie gewisse Mittel besitzen soll, wodurch sie ausmachen könnte, wie das Erkennen sich in Wirklichkeit gestaltet. Die Frage nach der Möglichkeit und den notwendigen Voraussetzungen der Erkenntnis geht die Naturwissenschaft als solche gar nicht an. Diese Frage ist durch das Problem selbst bedingt. Es muss über die Beziehung zwischen dem denkenden Subjekt und dem Objekt entschieden werden. Die Naturwissenschaft kennt aber diese Beziehung nicht. Für sie ist die Natur selber das Problem, und nicht die Möglichkeit der Erkenntnis der Natur. Was die Naturwissenschaft als Tatsache betrachtet, das macht sich die Philosophie zum Problem. Angenommen, die Erkenntnistheorie käme zu demselben Ergebnis, welches die Naturwissenschaft zur Voraussetzung hat, nämlich die absolute Realität der Erfahrung, so könnte sie sich dennoch nicht der Frage entziehen, warum man sich das so denken muss, d. h. es muss hierfür zureichende Begründung gegeben werden. Der Behauptung, dass das Denken sich auf absolut reale Gegenstände oder nur Erscheinungen bezieht, geht das Problem voran, welche Gründe es sind, welche zu der Annahme der einen oder anderen Beziehung nötigen. Nur die Rechenschaftsablegung berechtigt zu einer Behauptung, wenn diese keine Denknotwendigkeit in sich enthält. Die erwähnten Beziehungen sind das, was gesucht wird. Da aber das Wirklichsein sich nicht so ändern kann wie unsere Annahmen und ihre Rechtfertigungen durch das Denken, so wird dieses mit einer alle anderen denkbaren Fälle ausschliessenden Notwendigkeit und Bestimmtheit den wahren Sachverhalt zu sichern haben. Demgemäss wird das, was wir durch unser Denken ausmachen, von der Sache selbst gelten müssen. Diese Sache ist aber zunächst kein Ding, sondern die gedachte Beziehung zwischen dem Objekt und Subjekt samt den Bedingungen der Möglichkeit dieser Beziehung. Es gilt zunächst auszumachen, welche Be-

dingungen wir in unserem Erkennen als wirklich zu betrachten haben oder betrachten müssen, aus welchen Bedingungen alsdann die Konsequenzen über die dinglichen Gegenstände zu ziehen sind. Der Ontologismus, der es versuchte, durch das Denken das Sein zu beweisen, begeht den Fehler, dass er unmittelbar aus dem Inhalt des Begriffes das Sein folgert. Die Sache, ein vom Denken unabhängig existierendes Ding, wäre demnach durch das Denken erzeugt. Dem Denken wohnt aber diese Macht nicht inne. Worüber es noch entscheiden könnte, das ist die Beziehung zwischen dem vorausgesetzten Realen, welches es nicht erzeugen kann, und dem erkennenden Subjekt. An welche Bedingungen diese Entscheidung durch das Denken allein gebunden ist, und ob eine solche überhaupt möglich ist, werden wir bald sehen.

Es geht uns hier die synthetische Erkenntnis der Erfahrungsgegenstände nicht an. Worauf es uns jetzt ankommt, das ist das Begreiflichmachen, die Begründung derartiger Erkenntnisse. Kant lehrt, dass die Erkenntnis der Erfahrungsgegenstände ohne apriorische Anschauungsformen und Verstandesbegriffe unmöglich ist. Es musste die Möglichkeit der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft begreiflich gemacht werden. Daher die Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind. Diese Frage wurde aber zugleich gegen die dogmatische Metaphysik gerichtet. Das Reale findet man nur in der Anschauung. Aus den Begriffen, analytisch, entspringt kein Gegenstand. Analytische Erkenntnisse sind alle a priori. Apriorische Erkenntnisse, die nicht bloss von unseren Begriffen gelten, sondern zugleich von den Gegenständen, kann es nur von den möglichen Gegenständen geben, d. h. unter der Voraussetzung apriorischer Anschauungsformen und Verstandesbegriffe. Der oben erwähnten Frage geben wir nunmehr folgende, völlig berechtigte Wendung: Wir können die Gegenstände nur in den apriorischen Abschauungsformen des Raumes und der Zeit und durch ursprüngliche Verstandesbegriffe erkennen. Sind nun diese Voraussetzungen Wirklichkeiten, auf denen unser Erkennen beruht? Was verbürgt denn ihre Realität? Woher die Notwendigkeit der Behauptung? Unmittelbar in unserem Bewusstsein, als Erkenntnis, sind weder apriorische Anschauungsformen noch Verstandesbegriffe gegeben. Raum und Zeit sind zwar unmittelbar gegeben, aber nicht als apriorische Anschauungsformen, die auf einer Beschaffenheit des Subjektes beruhen. Bei den reinen Verstandesbegriffen kann auch von einer

derartigen Unmittelbarkeit nicht die Rede sein. Die Erkenntnis, dass der Raum, die Zeit und die Verstandesbegriffe a priori sind, muss also einen anderen Ursprung haben. Wo liegt nun dieser Ursprung und wie ist er beschaffen? Raum und Zeit als apriorische Anschauungsformen beruhen auf der reinen Sinnlichkeit. Das ist ihr realer Ursprung. Dieser ist uns aber nicht unmittelbar gegeben. Wie können wir etwas von diesem Ursprung wissen, wenn er uns nicht unmittelbar gegeben ist? Was gegeben ist, das ist nur die räumlich und zeitlich geordnete Erfahrung. Es kann aber nichts anderes sein als das Denken und zwar das notwendige Denken, welches zum realen Ursprung der reinen Sinnlichkeit führt. Der Ursprung der Erkenntnis, dass Raum und Zeit apriorische Anschauungsformen sind, ist das notwendige Denken, weil man nur von diesem erwarten kann, dass es dasjenige, was als unmittelbar real gegeben ist, zu etwas Subjektivem machen könne. Unsere gegenwärtige Aufgabe ist aber die Kritik des indirekten Beweises aus der transzendentalen Apperzeption und deswegen müssen wir den Begriff des apriorischen Verstandesbegriffes in Angriff nehmen. Der Verstand ist die Einheit dieser Begriffe. Ohne diese Einheit gibt es keine Erkenntnis für uns, somit auch keine der Erfahrungsgegenstände selber. Woher aber die Erkenntnis, dass es ohne Einheit des Verstandes, als Einheit der Kategorien, keine Erkenntnis für uns geben kann? Betrachtet man synthetische Urteile a priori bloss als eine Tatsache, dann hat diese Frage keinen Sinn. In einer Theorie des Erkennens handelt es sich aber nicht lediglich um das Begreiflichmachen eines Faktums, sondern auch um das dartun der notwendigen Voraussetzungen, auf denen das wirkliche Erkennen beruht. Kant versuchte zu beweisen, dass wir Gegenstände nur durch die Kategorien erkennen können. Die transzendentale Apperzeption sei die oberste Bedingung alles Denkens und Erkennens. Die ursprüngliche Apperzeption ist eine solche Bedingung, weil sie es sein muss. Für die wirkliche Entfernung eines Fixsternes von der Erde ist die Bestimmung seiner Parallaxe gleichgültig. Mit den verschieden bestimmten Parallaxen ändert sich nur unsere Erkenntnis von der Entfernung des Fixsternes. Die wirkliche Entfernung wird weder grösser noch kleiner, wenn die Parallaxe kleiner oder grösser gefunden wird. Wir vermögen dagegen nicht unseren Bestimmungen über die Voraussetzungen unseres Erkennens die Wirklichkeit selbst

nicht zuzuschreiben. Das, was wir durch das Denken hinsichtlich dieses Wirklichseins als notwendig finden, das muss wirklich sein nebst allen Konsequenzen, die sich aus dem durch das Denken Festgestellte ergeben. Der Frage nach der Möglichkeit der Synthesis zwischen denjenigen Begriffen, die zu einem Urteil vereinigt Erkenntnis der Gegenstände liefern sollen, geht eine andere Frage vorher, nämlich nach der Möglichkeit der Synthesis zwischen solchen Begriffen, durch deren Verbindung zu einem Urteil eine Erkenntnis zustande kommt, welche die Erkenntnis der Gegenstände für uns begreiflich, erklärlich macht. Die zweite Art der Erkenntnis beruht auf analytischen Urteilen. Der Gegenstand, worauf das Urteil zielt, ist kein Anschauungsgegenstand. Von einer Synthese im eigentlichen Sinne kann bei derartigen Urteilen nicht die Rede sein. Gebrauchen wir den Ausdruck Synthesis für dasjenige, was unseren Begriffen in einem Urteil objektive Bedeutung verleiht, so kann es bei den analytischen Urteilen, die objektive Erkenntnisse ohne einen Anschauungsgegenstand sein sollen, nur die Notwendigkeit derartiger Urteile sein.

Soll nun durch das Denken allein über die wirklichen Voraussetzungen des Erkennens entschieden werden, so muss man sich zu diesem Zwecke derjenigen Mittel bedienen, die dem Denken zur Verfügung stehen und das sind analytische notwendige Sätze.

So bezeichnet Kant den Satz der notwendigen Einheit der Apperzeption als einen identischen, analytischen[1]) Satz. „Verbindung . . . ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkennen ist. Dieser Grundsatz . . . ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewusstseins nicht gedacht werden kann.“[2]) „Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloss selbst bedarf, um ein Objekt zu

1) Ebenda, p. 661, 663.
2) Ebenda, p. 661.

erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde. Dieser letztere Satz ist, wie gesagt, selbst analytisch, ob er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht; denn er sagt nichts weiter als, dass alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen selbst rechnen . . . kann."[1])

In welchem Zusammenhange steht nun dieser von Kant mit Recht analytisch genannte Satz mit dem Beweis aus der Apperzeption? Das Prinzip synthetischer Urteile a priori, mithin auch die ursprüngliche Apperzeption, werden durch diesen analytischen, folglich notwendigen Satz, als objektive Bedingungen der Erkenntnis gesichert. Er bildet eine höhere Instanz, als es die transzendentale Apperzeption ist. Diese ist zwar in allem unseren Erkennen der Natur nach das Frühere, und selbst das Denken in diesem Augenblick über den Begriff der transzendentalen Apperzeption muss ich mir durch diese als eine reale Bedingung bedingt denken. Sie, die transzendentale Apperzeption, könnte aber doch nicht als eine solche Bedingung angenommen werden, wenn ihr Frühersein der Natur nach nicht schon in unseren Begriffen läge, sodass also aus dem notwendigen Frühersein der transzendentalen Apperzeption in unseren Begriffen hinsichtlich der objektiven Bedingungen der Erkenntnis das wirkliche Frühersein der transzendentalen Apperzeption, als Bedingung aller Erkenntnis, folgt, — selbst als Bedingung derjenigen Erkenntnis, die sie, nämlich die transzendentale Apperzeption, als objektive Bedingung aller Erkenntnis erst begründen und notwendig machen soll. Wirklich früher ist in unserem Erkennen das, was notwendig früher ist in unseren Begriffen. Der analytische, notwendige Satz, dass alles, was Erkenntnis für mich sein soll, der Einheit meines Bewusstseins gehören muss, soll die synthetische Einheit zur Bedingung alles Erkennens machen. Die synthetische Einheit involviert aber die synthetischen Mittel, die das Gegebene vereinigen sollen. Denn ohne sie würde das, was Erkenntnis sein soll, gar nicht verbunden, könnte also überhaupt keine Erkenntnis werden. Nun haben wir früher gesehen, dass nach Kant die Vereinigung in dem

1) Ebenda, p. 663.

Bewusstsein so viel bedeutet, wie die Erkenntnis eines Gegenstandes. Somit kann es ohne Kategorien keine Erkenntnis der Gegenstände geben. Die sich hieraus ergebende Folgerung der Apriorität der Zeit haben wir oben dargestellt.

Es erhebt sich nunmehr die Frage, ob jener analytische Satz die transzendentale Apperzeption zur Bedingung alles Erkennens machen kann, — ob also der Satz, dass alle Erkenntnis für mich der Einheit meines Bewusstseins gehören muss, den Beweis für die Apriorität der Zeit, welcher nur eine Folgerung aus dem Begriffe der transzendentalen Apperzeption ist, über jeden Zweifel erhaben machen kann.

Die Erkenntnis, dass die transzendentale Apperzeption objektive Bedingung alles Erkennens ist, beruht auf einem analytischen, notwendigen Satz. Man könnte eine derartige Erkenntnis auch synthetisch nennen, weil sie auch ein Gegenständliches bedeutet. Auch bei der Erkenntnis dieses kann die Frage aufgeworfen werden, wie dasjenige, was wir in unserem Denken haben, dennoch von der Sache selbst gelten kann. Der Unterschied besteht aber darin, dass diese Sache, ein Gegenständliches, ein wahrer Sachverhalt, nicht anderswoher gegeben wird und nur nach deren Übereinstimmung mit dem reinen Denken gefragt wird, sondern ihr Gegebensein hat in diesem den Ursprung. Das Wirklichsein wird durch das Denken gesetzt. Die Wirklichkeit dessen, was wir in unserem Urteil meinen, wird durch die Notwendigkeit dieses gesichert. Die Sache ist der Inhalt des Urteils, dem kein Ding ausser uns entspricht, sondern eine wirkliche Beziehung oder Bedingung, auf der alles Denken beruhen muss. Die objektive Bedeutung der zu einem Urteil verbundenen Begriffe beruht nicht auf dem Hinausgehen in die Anschauung, sondern nur auf der Notwendigkeit des Urteils.

Der Satz, dass alle Erkenntnis für mich der Einheit meines Bewusstseins gehören muss, ist zwar notwendig, seinem synthetischen Inhalte nach aber völlig unbestimmt. So notwendig der soeben angeführte Satz ist, so unbestimmt ist er doch seiner synthetischen Verwertung nach. Denn es folgt nicht notwendig aus ihm, dass die Einheit des Bewusstseins die Einheit der Kategorien ist, und dass demnach der Verstand nichts anderes ist, als das Vermögen a priori zu verbinden. In jenem notwendigen Satz liegt gar nicht enthalten, welche Einheit des Bewusstseins es ist, auf die alles bezogen werden muss, was Erkenntnis für mich sein

soll. Dass die Einheit des Bewusstseins die Einheit der Kategorie sei, oder, was hiermit gleichbedeutend ist, die Einheit des Bewusstseins überhaupt, ist nur eine der synthetischen Verwertungen jenes notwendigen Satzes. Er besagt nur, dass alle meine Erkenntnis der Einheit meines Bewusstseins gehören muss. Wie beschaffen aber die Einheit des Bewusstseins sei, und wie man sich das Gehören des Gegebenen zu ihr zu denken hat, das liegt in jenem notwendigen, aber mehrdeutigen Satz gar nicht enthalten. Er lässt verschiedene synthetische Verwertung zu, und alle sind gleich notwendig, weil er sie gleichermassen begreiflich macht. Es besteht keine notwendige Verbindlichkeit der Zustimmung zu der Kantischen Folgerung. Kant sagt, dass es auf die Wirklichkeit des transzendentalen Ichbewusstseins gar nicht ankommt.[1]) Wenn man sich aber dieses Ichbewusstsein als Bedingung des identischen Selbstbewusstseins denken soll, so müsste die Notwendigkeit der Voraussetzung des ersten, als einer objektiven Bedingung alles Erkennens, auf einem solchen Satze beruhen, der zugleich notwendig und bestimmt wäre. Denn wirklich für unsere Erkenntnis ist nur das, was wirklich gegeben ist oder als wirklich gedacht werden muss. Das Wirklichsein durch das notwendige Denken setzt ein alle anderen Fälle ausschliessendes Denken voraus. Zu einem derartigen Denken gehört aber jener analytische Satz, der die transzendentale Apperzeption zu einer objektiven Bedingung alles Erkennens machen soll, nicht. Somit ist auch das Wirklichsein eines Verstandes, der a priori verbindet, gar nicht notwendig, weil auch das Denken eines derartigen Verstandes in unseren Begriffen nicht notwendig ist. Aus der Notwendigkeit eines a priori verbindenden Verstandes schliesst aber Kant auf die Notwendigkeit der Apriorität der Zeit. Einem solchen Verstand müssen Erscheinungen zur Reflexion gegeben werden. Da nun aber derjenige Satz, der die Notwendigkeit des Verstandes, als eines a priori verbindenden Vermögens, begründen soll, nicht bestimmt notwendig ist, dass also mit Bestimmtheit diese Bedeutung des Verstandes folgt, so kann man auch die Folgerungen aus dem Begriffe eines solchen Verstandes nicht als notwendig ansehen. Es liegt in unseren Denkbestimmungen über die Beschaffenheit des Verstandes keine derartige Notwendigkeit vor, welcher das unmittelbar gegebene Wirkliche sich selbst fügen müsste. Die Selbstbesinnung

1) Vgl. ebenda, p. 128.

des Denkens auf den Inhalt seiner Begriffe vermag kein Kriterium ausfindig zu machen, nach welchem die Bestimmtheit in diejenigen notwendigen Sätze eingehen könnte, deren allgemeiner begrifflicher Inhalt zwar durch den Satz des Widerspruchs hinreichend begründet, also denknotwendig ist, die aber zugleich verschiedenen synthetischen Gebrauch von sich zulassen. Wenn das notwendige Urteil, dass alles, was Erkenntnis für mich sein soll, der Einheit meines Bewusstseins gehören muss, zugleich eine Bestimmung über das Verhältnis zwischen dem Gegebenen und der Einheit des Bewusstseins in sich enthielte, so wäre kein verschiedener synthetischer Gebrauch des Urteils möglich. Er würde bestimmt notwendig sein. Von einem bestimmten Verhältnisse aber in diesem Urteil kann gar nicht die Rede sein. Eine bestimmte Beziehung hängt davon ab, welche Bedeutung man mit dem Begriff der Einheit des Bewusstseins verbindet. Dass die Zugehörigkeit des Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins nur in dem Falle möglich sei, wo die Einheit des Bewusstseins apriorische Mittel besitzt, um das Gegebene zu vereinigen und nur auf diese Weise die Zugehörigkeit möglich zu machen, weil dieser hierdurch eben erzeugt wird — dies liegt in jenem notwendigen Satz nicht enthalten.

Die transzendentale Apperzeption ist nicht die Einheit des individuellen Bewusstseins. Sie ist die Einheit des Bewusstseins überhaupt. Doch vermöge ihrer gehört das Gegebene zur Einheit meines Bewusstseins. Man ersieht hieraus den Ursprung der transzendentalen Apperzeption aus jenem analytischen Urteil. Das transzendentale Ich muss als Bedingung des identischen Selbstbewusstseins in seiner Unmittelbarkeit gedacht werden. Die Vereinigung des Gegebenen muss in meinem Bewusstsein erfolgen, wenn es Erkenntnis für mich sein soll. Die Vereinigung ist nur durch die Mittel des Bewusstseins überhaupt möglich. Demnach ist die Vereinigung in meinem Bewutstsein, damit die gegebenen Vorstellungen meine Vorstellungen genannt werden könnten, durch das Bewusstsein überhaupt möglich. Das notwendige Gehören des Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins gilt nicht der Einheit meines Bewusstseins, sondern zunächst der Einheit des Bewusstseins überhaupt, die ich mir als Bedingung der Einheit meines Bewusstseins, des identischen Selbst, denken muss. Kant zeigt also nicht, wie das Gehören des Gegebenen zur Einheit meines Bewusstseins möglich sei, denn nur in diesem Falle kann es Er-

kenntnis für mich sein, was aus jenem analytischen Satz folgt, sondern wie es inbezug auf die Einheit des Bewusstseins überhaupt möglich ist, die ich mir als Bedingung der Einheit meines Bewusstseins zu denken habe.

Ob nun die transzendentale Apperzeption die oberste Bedingung alles Erkennens sei, das lässt sich nicht anders entscheiden, als durch Berufung auf solche Sätze, die notwendig und an sich einleuchtend sind. Der Satz aber, der sie zu einer solchen Bedingung machen soll, bringt keine die übrigen Fälle ausschliessende Notwendigkeit mit sich. Er ist unbestimmt gültig. Die Bestimmtheit oder einzig mögliche und berechtigte Beziehung lässt sich aus einem derartigen notwendigen Satz nicht ziehen. Wie lässt sich aber die Ambiguität des Satzes vermeiden? Durch das Aufsuchen der Bestimmtheit. Und diese liegt in der unmittelbaren Erfahrung. Diese trägt keine solche Notwendigkeit in sich, wie ich sie in meinem Denken finde, wohl aber die Bestimmtheit. Die Determination eines notwendigen, aber unbestimmten Satzes, kann nur durch ein Bestimmtes vollzogen werden. Einem derartig notwendigen Satz muss die Erfahrung hinzutreten, um ihm die Bestimmtheit zu verleihen. Auf diese Weise kann sowohl den Forderungen des Denkens als des Gegebenen Genüge geleistet werden.

II.

Kritik des zweiten indirekten Beweises.

Aus der vorhergegangenen Analyse des zweiten indirekten Beweises hat sich herausgestellt, dass die erste Prämisse die Prädikate des Dinges an sich in der Bedeutung der absoluten Endlichkeit und Unendlichkeit (Transfinitheit) in sich enthält, weil nur diese zwei Begriffe ein Ganzes, das vor aller Erfahrung an sich gegeben ist, bedeuten. Werden nun diese Begriffe von der Welt prädiziert, so stehen beide Urteile unzweifelhaft in konträrem Gegensatz zu einander. Dieser ist aber die notwendige Bedingung, damit die Urteile: die Welt ist endlich oder sie ist unendlich, falsch sein können, d. h. dass die Welt weder endlich noch unendlich (transfinit) ist. Dies ist die zweite Prämisse. Diese setzt aber die Beweise der These und Antithese der ersten mathematischen Antinomie voraus, weil sie ihre Folge ist. Aus

diesen Beweisen soll mit Gewissheit hervorgehen, dass die Begriffe endlich und unendlich von der Welt als einem Ding an sich mit gleichem Recht ausgesagt werden können, weil sie sich von ihr in dieser Bedeutung mit gleicher Stringenz beweisen lassen. Lässt man nun zunächst die erste Prämisse gelten, so entsteht die Frage, ob denn tatsächlich die Beweise der These und Antithese der ersten mathematischen Antinomie die Begriffe endlich und unendlich als Prädikate der Welt als eines Dinges an sich zum Ergebnis haben.

Dem Resultat unserer Kritik vorgreifend, behaupten wir, dass die Beweise der These und Antithese nicht die absolute Endlichkeit und Unendlichkeit (Transfinitheit) der Welt beweisen, und das sind gerade diejenigen Begriffe, die die erste Prämisse in sich enthält. Kant hat also nicht dasjenige bewiesen, was er brauchte.

Die Beweise der These und der Antithese werden apogogisch geführt. Aus der Unmöglichkeit des Gegenteils wird auf die Richtigkeit eines Urteils geschlossen. Es wird aber die Welt als ein Ding an sich betrachtet. Als ein solches Ding ist sie aber entweder endlich oder unendlich (transfinit). Der Beweis der These, der die Endlichkeit der Welt beweisen soll, wird, seiner Natur gemäss, von dem Begriff der absoluten Unendlichkeit auszugehen haben, um die absolute Endlichkeit der Welt beweisen zu können. Der Beweis der Antithese wird sonach von dem Begriff der absoluten Endlichkeit ausgehen müssen. Wir betrachten zunächst den Beweis der These.

Wäre die Welt der Zeit nach unendlich (transfinit), so müsste bis zum gegenwärtigen, wirklichen Augenblick des Weltlaufes eine Ewigkeit verflossen sein (entsprechend der Unendlichkeit der Welt, wenn sie als ein Ding an sich betrachtet wird). Es liegt nun aber in dem Begriff des Unendlichen, dass es nie vollendet werden kann, und die Welt somit der Vergangenheit nach keine absolute Unendlichkeit bilden kann. Sie muss einen Anfang haben, ist also absolut endlich.

Die apogogische Beweisart bedient sich der Verneinung eines Begriffes, um die Wahrheit eines anderen in einem Urteil begründen zu können. Nun besteht aber das Wesen der Verneinung darin, dass von einem Begriff, als möglichem Subjekt eines Urteils, ein anderer ausgeschlossen wird, sodass dem ersten die übrigen Begriffe der Begriffssphäre zukommen können. Um etwas durch

einen apogogischen Beweis als wahr zu begründen, können wir uns keines anderen Mittels als der Verneinung bedienen. Wir schliessen auf die Wahrheit des Gegenteils des zunächst als wahr Angenommenen. Wenn man nun den Begriff der absoluten Unendlichkeit verneint, so folgt daraus nicht der Begriff der absoluten Endlichkeit. Denn dieser Begriff ist nicht der einzige, der nach der Verneinung des Transfiniten übrig bleibt, sondern auch der Begriff der Unendlichkeit, als unbestimmten Fortschritts. Demnach kann das Resultat des oben angeführten Beweises nicht anders lauten als: die Welt ist der Vergangenheit nach nicht unendlich (transfinit). Dass sie absolut endlich sei, dass kann durch die Verneinung des Transfiniten nicht bewiesen werden, weil man durch sie die absolute Unendlichkeit nur aufhebt, ohne etwas Positives zu setzen. Cohen, der sowohl die Antinomien als ihren Schlüssel behauptet, sagt: „Es ist nur der Begriff des Unendlichen, aus welchem die Unmöglichkeit des a parte priori als unendlich angenommenen Weltbegriffes abgeleitet wird.“ [1]) Welcher Begriff des Unendlichen ist es denn aber, aus dem diese Unmöglichkeit abgeleitet wird? Der Begriff des Infiniten und nicht des Transfiniten. Aus dem ersten Begriff kann aber nichts mehr als die Unmöglichkeit der Transfinitheit der Welt der Vergangenheit nach gefolgert werden. Dass aber die Welt einen absoluten Anfang in der Vergangenheit hat, dass folgt aus jener Unmöglichkeit nicht.

Dieselbe Unbestimmtheit des Beweisergebnisses ergibt sich auch bei dem zweiten Teil der These. Es wird zuerst der Begriff der Welt als eines unendlichen (transfiniten) Ganzen von zugleich, im Raume, existierenden Dingen gesetzt. Der Begriff einer solchen Welt ist aber widerspruchsvoll. Denn, die Erkenntnis der Grösse eines Quantums setzt die Synthesis voraus und diese wiederum die Zeit als Bedingung der Erkennbarkeit der Grösse durch das Durchlaufen des Einzelnen. Um ein Unendliches als Ganzes durchlaufen zu können, müsste eine unendliche Zeit als verflossen betrachtet werden, was aber unmöglich ist. Demnach ist eine unendliche (transfinite) Welt der Ausdehnung nach im Raume für unsere Erkenntnis unmöglich. Die Welt ist dem Raume nach nicht transfinit. Kant sagt: „Eine Welt ist folglich der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, sondern in ihren Grenzen ein-

1) Kants Theorie der Erfahrung, p. 534.

geschlossen."[1]) Der Begriff der Welt als einer unendlichen gegebenen Grösse ist widerspruchsvoll, mag man sie der Zeit oder dem Raume nach betrachten.[2]) Die Folgerung, die Kant aus dem Beweis zieht, nämlich, dass die Welt absolute Grenzen hat, ist ganz und gar unberechtigt, weil das Urteil, welches allein als das Beweisresultat gelten kann: die Welt ist nicht unendlich (transfinit), nicht gleichbedeutend ist mit dem Urteil: die Welt ist endlich (finit), weil der Begriff, der hier verneint wird, der des Transfiniten ist. Ganz anders dagegen würde die Sache stehen, wenn nicht dieser Unendlichkeitsbegriff verneint würde, sondern der des Infiniten. Wenn ich diesen Begriff verneine, so hebe ich nicht bloss die Unendlichkeit auf, sondern setze zugleich den Begriff des Endlichen, weil das Gegenteil des Infiniten das Finite ist. Der Begriff des Finiten ist gleichbedeutend mit dem verneinten Begriff des Infiniten. Dagegen ist der Begriff des Finiten nicht logisch gleichwertig mit dem negierten Begriff des Transfiniten. Wir können dies auch folgendermassen zum Ausdruck bringen: das kontradiktorische Gegenteil des Begriffes des absolut Unendlichen ist nicht allein der Begriff des absolut Endlichen, sondern auch der Begriff des Unendlichen in der Bedeutung einer in fortwährendem Wachsen begriffenen Grösse, die aber als solche immer endlich ist. Das kontradiktorische Gegenteil dieses Unendlichkeitsbegriffes, des Infiniten, ist der Begriff des absolut Endlichen, weil ich hier schlechthin das Unendliche verneine und mein Urteil demnach nicht unbestimmt bleibt, sondern gleichbedeutend ist mit der Setzung des absolut Endlichen. In dem Urteil: die Welt ist nicht unendlich, wo man unter unendlich das Transfinite versteht, verneint man nur die Eigenschaft des Transfinitseins. In dieser Verneinung liegt aber nicht die Negation des Unendlichseins eingeschlossen, wohl aber dann, wenn man das Infinite verneint, wodurch zugleich das Endliche gesetzt wird. Wo es sich um den Gegensatz zwischen dem Endlichen und Unendlichen handelt, da ist die Verneinung des Infiniten gleichbedeutend mit dem absolut Endlichen, und nicht die Verneinung des Transfiniten. Da nun aber die Beweisresultate der

1) Kr. d. r. V., p. 356.

2) „Denn ist die Welt, so wie der Raum und die verflossene Zeit, die sie einnimmt, als unendliche Grösse gegeben, so ist sie eine gegebene Grösse, die niemals ganz gegeben werden kann, welches sich widerspricht." Über die Fortschritte der Metaphysik etc., p. 132.

These Verneinungen des Transfiniten sind, so sind sie nicht identisch mit der absoluten Endlichkeit der Welt im Raume und in der Zeit.[1])

Wir wollen jetzt einen etwaigen Einwand gegen unsere Behauptung, dass der Beweis der These nicht die absolute Endlichkeit der Welt dartut, in Betracht ziehen. Es könnte eingewendet werden, dass der Grund, weshalb Kant die absolute Endlichkeit der Welt nicht zu beweisen vermochte, keine Anwendung bei dem Beweis der These der ersten mathematischen Antinomie finden könne, weil dieser Beweis von dem Begriffe der Welt als eines an sich existierenden Dinges ausgeht und von diesem nur zwei Prädikate möglich sind, nämlich das Transfinite und das Finite, und dass demnach aus der Verneinung des absolut Unendlichen sich das absolut Endliche ergeben müsse. Das Dritte, das Infinite, bleibe ausgeschlossen, weil es nicht von der Welt als einem Ding an sich als Prädikat ausgesagt werden könne. Wenn dieser etwaige Einwand zu Recht bestünde, so würde er dasjenige, was aus der ersten mathematischen Antinomie als wahr folgen soll, nämlich, dass die Welt als ein Ding an sich betrachtet, zugleich transfinit und finit sei, vor dem Beweis als bewiesen annehmen.

Wir ziehen jetzt den Beweis der Antithese in Betracht. Durch ihn soll die Unendlichkeit der Welt in Zeit und Raum bewiesen werden. Aber was für Unendlichkeit? Wir stehen nicht an, zu behaupten, dass die Unendlichkeit der Welt als Resultat des Beweises der Antithese die Transfinitheit, die absolute Unendlichkeit sein muss, möge man sie von dem Antinomienstreit oder von der ersten Prämisse des indirekten Beweises aus betrachten. In Wirklichkeit beweist aber Kant durch den Beweis der Antithese die Infinitheit der Welt. Der Prüfung dieses Beweises folgt die Begründung unserer Behauptung.

Setzen die Beweise der beiden Teile der These den Begriff der absoluten Unendlichkeit voraus, um aus seiner Unmöglichkeit

---

1) Wundt hat also recht, wenn er sagt: . . . „und wenn die Behauptung der Thesis, dass die Welt endlich sei, bloss den Sinn in sich schlösse, dass sie nie als eine in ihrer Totalität gegebene Unendlichkeit vorausgesetzt werden dürfe, so würde nichts einzuwenden sein. Sobald wir aber den Begriff des Endlichen im gewöhnlichen Sinne nehmen, so wird die Behauptung der Thesis falsch.“ Kants kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeit, Philos. Stud. Bd. II, p. 520.

der Anwendung auf die Welt, als ein erkennbares Ding, auf die absolute Endlichkeit der Welt zu schliessen, so setzen nun die Beweise der beiden Teile der Antithese den Begriff einer absolut endlichen Welt voraus, um aus der Unmöglichkeit der Erkenntnis einer solchen Welt deren Unendlichkeit zu folgern. Die Beweise könnten folgendermassen kurz wiedergegeben werden: wenn die Welt der Zeit nach endlich wäre, d. h. in der vergangenen Zeit einen absoluten Anfang hätte, so müsste es eine Zeit gegeben haben, in der die Welt nicht existierte, also eine leere Zeit. In einer solchen Zeit ist aber kein Entstehen möglich, weil die Teile einer leeren Zeit vollkommen gleichartig sind, und es gibt sonach in ihr keine unterscheidenden Bedingungen, wodurch das Dasein vom Nichtsein sich unterscheiden könnte. Die Welt selbst kann nicht entstanden sein, sondern ist der vergangenen Zeit nach unendlich. Man nehme ferner an: die Welt sei der Ausdehnung im Raume nach endlich. Dann befindet sie sich aber notwendigerweise in dem leeren Raume, der nicht begrenzt ist. Gegenstände sind aber einzig und allein in der Welt zu finden. Wenn sie nun begrenzt wäre, so würde es nichts anderes geben, zu dem sie im Verhältnis stünde. Das Verhältnis der Welt zum leeren Raume wäre ein Verhältnis zu keinem Gegenstand. Somit würde dieses selbst nicht bestehen und daher kann die Welt unmöglich begrenzt sein. Die Welt ist im Raume unendlich ausgedehnt.

Es ist nicht zu bezweifeln, dass diese Beweise den transzendentalen Begriff des Raumes und der Zeit voraussetzen, der die Welt zu einem mundus phaenomenon macht. Hierin hat Cohen[1]) recht. Dieses Faktum gerade ist für Kant, wie wir sehen werden, ein recht ungünstiger Umstand. Wenn Raum und Zeit Bedingungen der Möglichkeit der Dinge in ihnen sind, so müsste auch der Anfang der Welt in der Zeit, und das Ende der Welt im Raume sein. Die transzendentale Ästhetik lehrt, dass Raum und Zeit als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge für uns unendliche Möglichkeiten sind. Darum sagt Kant: „Die Sinnenwelt, wenn sie begrenzt ist, liegt notwendig in dem unendlichen Leeren.“[2]) Raum und Zeit in der transzendentalen Bedeutung machen zweifellos einen Anfang der Welt in der Zeit und ein absolutes Ende der Welt im Raume unmöglich. Wenn die Welt also nicht endlich ist, wie ist sie aber dann unendlich?

1) Vgl. Kants Theorie der Erfahrung, p. 536, 539.
2) Kr. d. r. V., p. 361.

Es folgt aus der Natur der Mittel, durch die der Beweis der Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit geführt worden ist, dass die bewiesene Unendlichkeit nicht das Transfinite sein kann. Denn ein in Zeit und Raum gegebenes unendliches Ganzes ist ein sich selbst widersprechender Begriff. Was Kant tatsächlich beweist, das ist die Infinitheit der Welt. Demnach ergibt sich aus den Beweisen der These und Antithese der ersten mathematischen Antinomie: weder, dass die Welt der Zeit und dem Raume nach endlich (finit), noch dass sie unendlich (transfinit) ist. Diese Beweise sollten aber die zwei Urteile: die Welt ist endlich und die Welt ist unendlich, liefern. Und da sie mit gleicher Stringenz bewiesen werden sollten, so hätte sich die Falschheit dieser beiden Urteile ergeben müssen, weil in ihnen von einem und demselben Begriff zwei einander konträr widersprechende Prädikate ausgesagt werden. Die Welt könnte demnach weder als endlich (finit) noch als unendlich (transfinit) existieren. Es bleibt aber nur noch eine Möglichkeit übrig, wie sie existieren könnte, nämlich, dass sie infinit sei. Die Welt als ein an sich existierendes Ding ist aber entweder endlich (finit) oder unendlich (transfinit). Sie ist aber keines von beiden, mithin ist sie als infinit kein Ding an sich, sondern Erscheinung.

Schreiben wir jetzt den indirekten Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie schematisch:

Wenn X A ist, so ist es entweder B oder C
Nun ist aber X weder B noch C
Also ist X nicht A.

Welche Bedeutung haben nun diese Symbole? X steht für den Begriff der Welt. A repräsentiert ein an sich existierendes Ding. B ist das Symbol für das Endlichsein (finit) und C für das Unendlichsein (transfinit).

Was Kant durch den Beweis der Antithese der ersten mathematischen Antinomie beweisen will, das ist die absolute Unendlichkeit (Transfinitheit) der Welt. Gesetzt, er hätte durch diesen Beweis erweisen wollen, dass die Welt infinit sei, so würde er durch die Beweise der These und Antithese zwei Urteile bekommen, die folgenden Wortlaut haben würden: die Welt ist endlich und: die Welt ist unendlich (infinit). Angenommen nun, sie seien beide falsch, weil sie mit gleicher Stringenz bewiesen worden seien, begreiflicherweise inbezug auf einen und denselben Begriff. Welches Grössenprädikat könnte aber der Welt ausser diesen zweien,

die falsch sind, noch beigelegt werden? Das ist das Transfinite. Demnach wäre das Urteil: die Welt ist absolut unendlich (transfinit), das einzig wahre. Ein Urteil also, um dessen Willen Kant die erste mathematische Antinomie überhaupt hätte aufstellen wollen! Da dies nun unmöglich ist, so war die Absicht Kants durch den Beweis der Antithese, die absolute Unendlichkeit der Welt zu beweisen, damit er zwei solche Urteile bekommen könnte, aus deren Falschheit sich notwendigerweise ein derartiges Urteil ergeben müsste, dessen Inhalt die nämliche Bedeutung hätte wie das Urteil: die Welt ist Erscheinung. Ein solches Urteil ist aber: die Welt ist infinit oder: in Kantischer Terminologie, indefinit, also kein Ganzes. Das Ganze oder die Totalität, das Unbedingte, ist das Ding an sich. Somit ist die Welt als infinit kein Ding an sich, sondern Erscheinung. Kant konnte nicht die Absicht haben, durch den Beweis der Antithese darzutun, dass die Welt infinit ist, weil dies sich erst aus den Beweisen der These und Antithese, d. h. aus der Antinomie selber ergeben muss. Die absolute Unendlichkeit, Transfinitheit der Welt ist das, was Kant durch den Beweis der Antithese erweisen wollte, weil er sie brauchte, sowohl für die Antinomie als für den indirekten Beweis.[1]) Der Begriff der

1) Wir sind nicht der Ansicht Wundts, dass Kant den Begriff des Transfiniten und den des Infiniten nicht auseinanderhält. Vgl. Logik, Bd. II, p. 481. — Vielmehr gebraucht Kant diesen Begriff als Prädikat der Welt, als eines an sich existierenden Dinges, unter dem Ausdruch der „wirklichen Unendlichkeit", und den er, wie wir unten sehen werden, an die Stelle des bewiesenen Begriffes des Infiniten erschleicht, damit die erste Antinomie überhaupt einen Sinn haben könne. Diese Subreption hat Wundt ans Licht gebracht, über welche Cohen, der sowohl die Antinomien als ihren Schlüssel, nämlich den transzendentalen Ieealismus, behauptet, hinweggesehen hat. Die unseres Erachtens unhaltbare Ansicht, dass Kant in dem Beweisresultat der Antithese unter dem Begriff des Unendlichen das Infinite und nicht das Transfinite versteht, findet man bei Charles Dunan, La première Antinomie mathématique de Kant, Revue Philosophique, XXV année, 1900 Avril, p. 354. „Nous acceptons l'antithèse, mais seulment au sens négatif; c'est-à-dire que ce que l'antithèse établit, très correctement à notre avis, c'est, non pas que le monde est infini quant au temps et quant à l'éspace, mais seulment qu'il n'est pas fini. C'est bien du reste ainsi que l'entend Kant lui-même." In einer Anzeige dieses Aufsatzes von Dunan, in den Kantstudien, Bd. V, p. 490 wird dieselbe Ansicht wiederholt. Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung, ed. Grisebach, Bd. I, p. 636) sagt: „Ob nun Kant selbst gewusst hat oder nicht, dass seine kritische Entscheidung des Streites eigentlich ein Ausspruch zu Gunsten

ersten mathematischen Antinomie hätte überhaupt keinen Sinn, wenn der Begriff des Unendlichen nicht das Transfinite bedeuten würde, weil dieses eines der Prädikate ist, die der Welt, als ein Ding an sich betrachtet, zukommen. Und die Antinomie entsteht gerade dadurch, dass man die Welt als ein an sich existierendes Ding betrachtet. Ob nun diese Antinomie wirklich besteht, das ist eine andere Frage und sie hängt von der Richtigkeit der Beweise der These und Antithese ab und zwar hinsichtlich dessen, was sie dem Begriff der Antinomie gemäss beweisen müssen. In der Auflösung der ersten kosmologischen Idee beweist Kant aus dem Begriff der Erscheinung heraus, dass die Welt keine absolute Grenze haben kann. Der nervus probandi liegt in dem Satz, dass, wenn die Welt absolut begrenzt wäre, sie durch die leere Zeit und den leeren Raum begrenzt sein müsste. Da nun aber die Welt als Erscheinung nur in der Vorstellung existiert, so müsste die Begrenzung der Welt durch das Leere eine mögliche Erfahrung sein. Eine solche Erfahrung ist aber unmöglich. Und weil die absolute Weltgrenze empirisch unmöglich ist, so ist sie schlechterdings unmöglich, d. h. es gibt keine absolute Weltgrenze.[1]) Kant beweist also hier die Infinitheit der Welt aus dem Begriff der Erscheinung heraus. Umgekehrt also, wenn die Welt infinit ist, so ist sie Erscheinung. Und Kant sagt in der Anmerkung: „Man wird bemerken: dass der Beweis hier auf ganz andere Art geführt worden, als der dogmatische, oben in der Antithesis der ersten Antinomie. Daselbst hatten wir die Sinnenwelt nach der gemeinen und dogmatischen Vorstellungsart für ein Ding, was an sich selbst vor allem Regressus seiner Totalität nach gegeben war, gelten lassen, und hatten ihr, wenn sie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, überhaupt irgend eine bestimmte Stelle in beiden abgesprochen. Daher war die Folgerung auch anders als hier, nämlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derselben geschlossen.“[2]) Es kann demnach keinen Zweifel leiden, dass Kant durch den Beweis der Antithese der ersten mathematischen Antinomie die absolute Unendlichkeit, Transfinitheit der Welt beweisen wollte

---

der Antithese ist, vermag ich nicht zu entscheiden“. — Darauf lässt sich antworten: Kant hat wohl gewusst, dass die Antithese das Transfinite beweist.

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 421.

2) Ebenda. Im Original nicht gesperrt.

und sie bewiesen zu haben glaubte. Er hat übersehen, dass auch der Beweis der Antithese sich des transzendentalen Begriffes des Raumes und der Zeit bediente, um die Annahme der absoluten Endlichkeit der Welt zu widerlegen, und dass durch derartige Mittel sich die absolute Unendlichkeit der Welt gar nicht erweisen lassen kann.[1]) Was durch den Beweis der Antithese erwiesen wird, das ist, dass die Welt nicht endlich ist. Somit ist sie unendlich. Der Begriff des Unendlichen bedeutet aber sowohl das Infinite als Transfinite. Es ist bewiesen worden, dass die Welt unendlich ist. Es wird aber diejenige Bedeutung dieses Begriffes oder besser Ausdrucks, weil ein Begriff nicht mehrdeutig sein kann, gebraucht, welche gute Dienste leisten kann und wird so gehandhabt, als ob gerade sie bewiesen worden wäre. Wundt sagt mit Recht: „Aber bei der Auflösung der beiden Antinomien schiebt er (Kant) auch der Antithesis einen Standpunkt unter, den eigentlich nur die Thesis in den Beweisen, durch die sie die Annahme oberer und unterer Weltgrenzen zu rechtfertigen sucht, einnimmt. Der Empirist (oder vielmehr Kritiker) der Antithesen verwandelt sich in einen Dogmatiker, der an die Stelle eines unendlichen Regresses, von dem doch in den Antithesen allein die Rede war, eine unendliche Totalität setzt.“[2]) Cohen berührt gar nicht die Frage, was für eine Unendlichkeit durch den Beweis der Antithese erwiesen wird. Über die Subreption des Transfiniten aus dem Infiniten ist er hinweggegangen.[3]) Es ist ihm nicht zum Bewusstsein gekommen, dass die Behauptung, dass der Beweis der Antithese „auf der transzendentalen Bedeutung“ des Raumes und der Zeit beruht, zugleich ein Zugeständnis ist, dass die Antinome überhaupt nicht besteht.

Kant beweist also weder durch den Beweis der These noch der Antithese dasjenige, was hätte erwiesen werden müssen, damit die Antinomie bestehen könnte, die ihren Grund in der Annahme der Welt als eines an sich existierenden Dinges hat. Aus dem Beweis der These ergibt sich die absolute Endlichkeit der Welt

1) Die Meinung Riehls, dass der Beweis Kants, dass die Welt nicht begrenzt ist, nach den Ergebnissen der transzendentalen Aesthetik beurteilt, nur ein Scheinbeweis sei, weil er den Raum als ausser der Vorstellung existierend voraussetze, ist unhaltbar. Vgl. Der philos. Kritizismus, 1. Aufl. Bd. II, Teil II, p. 289.

2) Kants kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeit, Philos. Studien, Bd. II, p. 512 f.

3) Vgl. Kants Th. d. Erf., p. 539 ff.

deswegen nicht, weil er von dem Begriff der absoluten Unendlichkeit (Transfinitheit) ausgeht und aus der Unmöglichkeit dieses Begriffes auf die Wahrheit seines Gegenteils schliesst. Das Gegenteil des absolut Unendlichen ist nicht allein das absolut Endliche. Es kann auch das Infinite sein. Der apogogische Beweis kann nur dann stringent sein, wenn zwischen zwei Begriffen allein sich der Beweis bewegt, sodass die Verneinung des einen notwendigerweise die Setzung des anderen ist. Dem richtigen Resultat des Beweises: die Welt ist nicht unendlich (C), schiebt Kant den Satz: die Welt ist endlich (B) unter. Er hat es sich nicht zum Bewusstsein kommen lassen, dass die Urteile: die Welt ist unendlich (C) und: die Welt ist endlich (B), von denen das erste die Voraussetzung und das zweite das Ergebnis seines apogogischen Beweises der These bilden, als konträre Urteile beide falsch sein können, wie die nämlichen Urteile: die Welt ist endlich (B) und: die Welt ist unendlich (C), es sind, aber erst als Ergebnisse der Beweise der These und Antithese. Soll der apogogische Beweis notwendig beweisen, so müssen die Urteile einander kontradiktorisch entgegengesetzt sein. Wenn sie konträr sind, so können sie beide falsch sein. Und in der Tat sind die einander konträr entgegengesetzten Urteile: die Welt ist unendlich (C) und: die Welt ist endlich (B) als Vorraussetzung und Resultat eines apogogischen Beweises, beide falsch. Der Beweis der Antithese dagegen erweist die absolute Unendlichkeit der Welt deswegen nicht, weil er mit den Begriffen des Raumes und der Zeit in der transzendentalen Bedeutung operiert. Die Transfinitheit der Welt lässt sich durch sie nicht beweisen.

Es ist also Kant der Versuch misslungen, zu beweisen, dass die Welt in Raum und Zeit als ein an sich existierendes Ding betrachtet, ein logischer Widerspruch, ein „viereckiger Zirkel“ sei. Denn die zweite Prämisse des Beweises, die sich aus der Antinomie bezw. den Beweisen der These und Antithese ergeben sollte, ist nicht zustande gekommen. Die Antinomie selbst wurde nicht bewiesen, weil die Beweise der These und Antithese nicht die Urteile: die Welt ist endlich (B) und sie ist unendlich (C), welche notwendig sind für das Bestehen der Antinomie, zu ihren Ergebnissen haben. Man kann Wundt nur beipflichten, wenn er sagt: „die Unendlichkeit, deren Anwendung auf einzelne kosmologische Fragen die Thesen widerlegen, ist nicht diejenige, deren Notwendigkeit

die Antithesen dartun".[1]) Dass aber die Identität der Unendlichkeitsbegriffe, welche der Beweis der These widerlegt und der Beweis der Antithese dartun sollte, eine notwendige Bedingung für das Bestehen der Antinomie ist, welche aus der Annahme der Welt als eines an sich existierenden Dinges entstehen soll, wurde oben gezeigt. Wer die erste mathematische Antinomie Kants behauptet, der muss zeigen, dass der Beweis der These, trotzdem er apogogisch ist, die absolute Endlichkeit erweise, und der der Antithese die absolute Unendlichkeit dartue. Denn diese zwei Begriffe allein sind Prädikate der Welt als eines an sich existierenden Dinges und die Antinomie entstehe gerade aus der Annahme der Welt als eines solchen Dinges.

Wir haben oben gesehen, dass zwei einander widersprechende Urteile den konträren Gegensatz bilden müssen, wenn sie beide falsch sein sollen. Von zwei kontradiktorischen Urteilen aber ist eines notwendigerweise wahr. Unseres Erachtens sagt Kant mit Recht: „Sage ich demnach: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich, oder sie ist nicht unendlich (non est infinitus), so muss, wenn der erstere Satz falsch ist, sein kontradiktorisches Gegenteil: die Welt ist nicht unendlich, wahr sein. Dadurch: würde ich nur eine unendliche Welt aufheben, ohne eine andere, nämlich die endliche, zu setzen. Hiesse es aber: die Welt ist entweder unendlich oder endlich (nicht unendlich), so könnten beide falsch sein."[2]) In der Tat, die zwei letzten Urteile sind falsch, weil in ihnen von der in Raum und Zeit enthaltenen Welt zwei solche Begriffe prädiziert werden, die auf sie nicht angewandt werden können. Die Welt ist zweifellos weder endlich (B) noch unendlich (C). Sie ist infinit. Darum braucht sie aber nicht Erscheinung zu sein, d. h. dass Raum und Zeit keine der Welt an sich zukommenden Eigenschaften seien. Wundt sagt, dass die Urteile: die Welt ist unendlich und sie ist nicht unendlich und die Urteile: die Welt ist unendlich und sie ist endlich, schlechterdings den nämlichen Inhalt haben.[3]) Das ist zweifelsohne richtig, aber unter einer besonderen Einschränkung, und zwar wenn in den angeführten Urteilen der Begriff des Unendlichen das Infinite

1) System der Philosophie, Bd. I, p. 342. Vgl. noch Essays, p. 116 f. Phil. Studien, Bd. II, p. 520. Logik, Bd. II, p. 482.

2) Kr. d. r. V., p. 409 f.

3) Kants kosmologische Antimonien und das Problem der Unendlichkeit, Phil. Stud. Bd. II, p. 516.

und nicht das Transfinite bedeutet. Nur die Verneinung des Infiniten ist zugleich die Setzung des Endlichen (B).[1]) Da nun aber Kant in der oben zitierten Stelle unter dem Begriff des Unendlichen das Transfinite versteht, weil er den Begriff des Infiniten oder, nach seiner Terminologie, Indefiniten, für die Welt als Erscheinung reserviert, so findet die unter jener Einschränkung, wie wir glauben, richtige Behauptung Wundts keine Anwendung auf die logische Möglichkeit der Falschheit zweier konträrer Urteile, auf deren Wirklichkeit es Kant aber so sehr ankam. Denn das Bestehen derartiger Urteile versuchte Kant unter der Voraussetzung der Welt als eines Dinges an sich zu beweisen. Die Falschheit der Urteile: die Welt ist unendlich (C) und die Welt ist endlich (B), behauptet übrigens auch Wundt selber.[2])

Die Welt ist nach Kant Erscheinung, weil sie infinit (indefinit) ist. Darauf zielt sein indirekter Beweis. Es erhebt sich aber die Frage, ob die Welt, als infinit, als Erscheinung, d. h. dass Raum und Zeit keine der Welt ausser unserem Bewusstsein zukommenden Eigenschaften sind, gedacht werden müsse. Diese Frage führt uns auf die erste Prämisse, bzw. auf die kritische Betrachtung des Beweises als solchen, zurück.

Für Kant ist der Nachweis, dass dem Begriff des Unbedingten kein äquivalenter Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, gleichbedeutend mit dem Nachweis, dass die Erfahrung kein Ding an sich ist, d. h. dass die in Raum und Zeit gegebene Welt nur in unserer Vorstellung als Erscheinung existiert. Er schliesst aus der Unerkennbarkeit der Totalität der Erfahrung, auf die Unmöglichkeit der Existenz der unmittelbar in der Erfahrung gegebenen räumlichen und zeitlichen Gegenstände ausser unserem Bewusstsein. Wenn ich innerhalb der Erfahrung kein Unbedingtes erkennen kann, und die Erfahrung ist das in Raum und Zeit Gegebene, so soll ich die Erfahrung nicht als Ding an sich ansehen, d. h. als ein Ding, welches auch unabhängig von meinem

---

1) Vgl. oben, p. 84.

2) „Der Beweis, dass die Welt keine gegebene endliche Grösse sein kann, schliesst nicht ein, dass sie eine gegebene unendliche ist, und umgekehrt. Vielmehr ist die Negation des ersten Satzes mit der zweiten vereinbar: „Die Welt ist weder eine gegebene endliche noch eine gegebene unendliche Grösse“, und diese doppelte Verneinung ist es gerade, die den infiniten Unendlichkeitsbegriff definiert.“ Phil. Stud. Bd. II, p. 421.

Bewusstsein räumlich und zeitlich existiert. Die transzendentale Ästhetik lehrt, dass Raum und Zeit subjektive Anschauungsformen sind. Die in ihnen enthaltenen Gegenstände als blosse Erscheinungen haben nur in einem anschauenden Bewusstsein die Existenz. Die Welt, die Natur sei nur „eine Menge von Vorstellungen des Gemüts". Die dem Bewusstsein immanente Existenz der Welt soll auch der indirekte Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie dartun. Was die direkten Beweise aus der Ästhetik zum Beweisziel haben, das hat auch dieser sogenannte experimentelle Beweis.

Dass das Unbedingte als ein Endliches oder Transfinites nicht in der Erfahrung erkannt werden kann, steht ausser jedem Zweifel. Erstens, obgleich uns die Welt in der Wahrnehmung als ein Endliches gegeben ist, so ist damit nicht gesagt, dass sie auch wirklich, an sich, und nicht bloss für unsere Wahrnehmung endlich ist. Unser Denken, mit Hülfe des Satzes vom zureichenden Grunde, betrachtet die Wahrnehmungsgrenze als bedingt und sucht nach ihrer Bedingung. Die blosse Möglichkeit, sich etwas auch ausserhalb der tatsächlich gegebenen Wahrnehmungsgrenze zu denken, beweist hinreichend, dass uns das Unbedingte als ein Endliches nicht gegegeben ist. Hieraus folgt aber, dass uns das Unbedingte als ein Endliches in der Erfahrung überhaupt nicht gegeben werden kann; denn die Möglichkeit des Denkens einer höheren Bedingung bei der möglichen Wahrnehmung ist ebenso vorhanden wie bei der wirklichen Wahrnehmungsgrenze. Der Halt wird nicht geboten. Wer da behauptet, dass das Unbedingte als ein Endliches in der Erfahrung angetroffen werden könne, der müsste zunächst beweisen, dass es uns unmöglich sei, die gegebene Wahrnehmungsgrenze als bedingt zu denken. Zweitens, das Transfinite, als eine rein begriffliche Bestimmung, das absolut Transzendente, ist mit den empirischen Bedingungen seinem Begriffe nach unvereinbar, und erst recht wird es im Empirischen nicht gegeben werden können. Versteht man nun unter dem Ding an sich, wie Kant es tut, ein solches Ding, welches entweder endlich (B) oder transfinit ist, so ist die in Raum und Zeit gegebene Welt für uns als ein derartiges Ding an sich unerkennbar. Deswegen aber, weil die Welt in Raum und Zeit kein solches Ding an sich ist, braucht sie nicht nur Erscheinung zu sein, d. h. dass den Dingen in der Erfahrung Raum und Zeit nicht auch unabhängig von unserem Bewusstsein an-

haften. Wenn die Welt ihrer Grösse nach nur soweit für uns erkennbar ist, als wir wirklich mit unserer Wahrnehmung vordringen und sie also insofern in unserer Vorstellung ist, so liegt hierin keine Notwendigkeit für den Schluss, dass sie überhaupt nur in der Vorstellung ist, und ausser dieser existiere ein für uns unbekanntes Etwas. Denn damit die in Raum und Zeit gegebenen Dinge Dinge an sich seien, dass sie also auch ausser unserem Bewusstsein als räumlich und zeitlich existieren, ist die Erkenntnis des absoluten Endes oder der absoluten Unendlichkeit der Welt keine notwendige Bedingung, weil die Welt in Raum und Zeit für unsere Erkenntnis wohl als ein Ding an sich existieren kann, obgleich wir in der Welt keine absolute Totalität durch unsere Erkenntnis erreichen können. Aus der Unerkennbarkeit der Welt als eines Dinges an sich, welches entweder endlich (B) oder unendlich (C) ist, folgt nicht die Unerkennbarkeit der Welt als eines Dinges an sich, welches räumlich und zeitlich auch ausser unserem Bewusstsein existieren könnte. Wenn die Welt als endlich (B) oder unendlich (C) nicht in unserer Vorstellung sein kann, so braucht sie deswegen nicht nur in unserer Vorstellung zu existieren. Wenn wir der Ansicht sind, dass die Welt infinit ist, die Urteile: die Welt ist endlich oder sie ist unendlich (C), also beide falsch sind, so liegt für uns keine Verbindlichkeit vor, dem experimentellen Beweis zuzustimmen. Die erste Prämisse dieses Beweises beruht auf dem Satz, dass nur der Verstand die Dinge vorstellt, wie sie sind.[1]) Die Welt, gedacht als ein Ding, welches an sich ist und nicht wie es uns gegeben wird (d. h. gedacht durch den Verstand), ist entweder endlich (B) oder unendlich (C). Und da sie in der Erfahrung weder das eine noch das andere sein kann, so folgt für Kant, dass sie kein Ding an sich ist, d. h. dass Raum und Zeit keine den Dingen an sich inhärierenden Eigenschaften sind. Es ergibt sich hieraus, dass der indirekte oder experimentelle Beweis aus der

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 406. Es heisst da: . . . „des blossen Verstandes, welcher die Dinge vorstellt, wie sie sind, ohne darauf zu achten, ob, und wie wir zur Kenntnis derselben gelangen können.“ Vgl. oben p. 14, Anm. 93. — Jonas Cohn (Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant, Leipzig, 1896, p. 255) schreibt in bezug auf Kant: „Die Vermittlung zwischen den Gliedern: Wir können die Welt nie als Totalität fassen und die Welt ist nur Erscheinung, fehlt“. — Sie fehlt nicht; sie beruht vielmehr auf dem Satze, dass nur der Verstand die Dinge vorstellt wie sie an sich sind.

ersten mathematischen Antinomie und die kritische Auflösung dieser durch den transzendentalen Idealismus zwei verschiedene Dinge sind. Trendelenburg z. B. kennt diesen Unterschied nicht.[1]) Der experimentelle Beweis lässt sich ohne den Satz, dass nur der Verstand die Dinge vorstellt, wie sie an sich sind, nicht denken. Denn Kant war es daran gelegen, zu zeigen, dass die Welt, weil wir sie nicht so erkennen können, wie wir sie erkennen müssten, nämlich entweder als endlich (B) oder unendlich (C), wenn wir sie als ein Ding an sich erkennen wollten, auf Bedingungen beruht, die aus uns stammen, d. h. dass die in Raum und Zeit gegebene Welt auf den subjektiven Anschauungsformen des Raumes und der Zeit beruht. Daher ist für Kant die Frage nach der Endlichkeit (B) oder Unendlichkeit (C) der Welt von vornherein ausgeschlossen, wenn man diese als Erscheinung betrachtet. Denn der Verstand allein stellt die Dinge, wie sie an sich sind, nämlich in diesem Falle, als endlich oder unendlich, vor, und die Erscheinung auf den sinnlichen Erkenntnisbedingungen beruhend, hat somit mit dem Endlichen oder Unendlichen nichts zu tun.

Der Satz, dass der Verstand allein die Dinge vorstellt wie sie sind, führt keineswegs eine solche Notwendigkeit mit sich, dass sie imstande wäre, unser Denken zu zwingen, den Gedanken der Ansichexistenz räumlicher und zeitlicher Gegegenstände als einen falschen aufzugeben, weil diese Gegenstände sich weder ins absolut Endliche noch Unendliche erstrecken können. Denn die Wahrheit dieses Satzes liegt nicht in den Begriffen selbst begründet, d. h. dass aus dem Begriff des Verstandes folgt, dass nur dieser die Dinge vorstellt, wie sie an sich sind, sodass also seine Wahrheit über alle Kritik erhaben sein könnte. Wenn man beweisen will, dass die wirklichen, gegebenen Gegenstände keine absolute Realität haben, d. h. dass sie unabhängig von unserem Bewusstsein nicht räumlich und zeitlich sind, so kann man sich bei der Beweisführung, die ein derartiges Ziel im Auge hat, nicht solcher Sätze bedienen, die ihrerseits wieder der Beweise bedürfen. Nur das absolut notwendige Denken mit dem ihm eigenen Zwang, könnte die wirklichen gegebenen Gegenstände in Erscheinung,

1) Historische Beiträge, Bd. III, p. 233. Man liest da: „Wir erinnern zunächst an das Missliche, das es hat, richtige Folgen einer Annahme für einen Beweis ihrer Richtigkeit anzunehmen. Es wird geschlossen: die transzendentale Ästhetik hebt einen Widerspruch auf und darin ergibt sich eine richtige Folge; also ist sie selbst richtig."

unsere Vorstellung, verwandeln.[1]) Der Satz, dass der Verstand allein die Dinge vorstellt, wie sie an sich sind, bedarf eines Beweises. Denn es ist nicht wenig, was er leisten soll, nämlich in Verbindung mit dem Satz, dass die Erfahrung nicht dasjenige geben kann, was der Verstand denkt, uns zur Erkenntnis der Wahrheit zu verhelfen: die Erfahrung sei kein Ding an sich. Jedermann wird zugeben, dass die Welt als endlich (B) oder unendlich (C) nur in unseren Begriffen existiert. Sollte sie real auf eine dieser Weisen existieren, so müsste dies bewiesen werden. Man denkt sich die Welt als eine gegebene Totalität. Und wenn die Erfahrung keinen unseren Begriffen entsprechenden Gegenstand geben kann, warum soll sie dann nur in unserer Vorstellung existieren? Nach Kant deswegen, weil nur Verstand die Dinge an sich vorstellt und dasjenige, was weder endlich (B) noch unendlich (C) ist, ist kein Ding an sich. Somit beruht es auf Bedingungen wie die Dinge uns allein gegeben werden können, d. h. auf den subjektiven Anschauungsformen. Wir teilen auch die Ansicht, dass die Welt infinit, d. h. keine gegebene Totalität ist. Die Welt existiert ihrer Grösse nach in unserer Vorstellung. Deswegen braucht sie aber nicht nur in unserer Vorstellung zu existieren. Denn in unserer Vorstellung existieren, bedeutet zweierlei. Erstens, dass ein Ding nicht als ein Ganzes in unserer Vorstellung existiert, sondern die Möglichkeit vorhanden ist, neue Wahrnehmungen zu machen. Was für unser Bewusstsein möglich ist, das wird zu einer wirklichen Vorstellung. Wir müssen sagen, dass ein solches Ding in unserer Vorstellung existiert. Zweitens, ein Ding existiert ursprünglich in unserer Vorstellung, d. h. ausser dieser hat es keine Existenz bis auf den realen Grund. Es handelt sich also bei diesen zwei Bedeutungen des Wirklichseins in der Vorstellung um zwei Arten der Transzendenz. Trans-

1) Apriorische Wahrheiten hinsichtlich der Verwandlung der wirklichen Gegenstände in viele Arten der Wirklichkeiten, gibt es nicht. Solche Wahrheiten müssen bewiesen werden. Der Satz, dass die Erfahrung das Bewusstsein voraussetzt, ist zwar eine apriorische Wahrheit, weil er analytisch ist. Nie und nimmer kann es aber solche apriorische Wahrheiten geben, aus deren begrifflichem Inhalt ohne weiteres folgt, dass die Welt unsere Vorstellung sei. Vgl. dagegen Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, ed. Griesebach, Bd. I, p. 33. Die Wirklichkeit für uns liesse sich nur durch das bestimmt notwendige Denken meistern und nicht durch den synthetischen Gebrauch eines analytischen Urteiles, wo es sich um das Verhältnis des Realen zum Bewusstsein handelt.

zendent ist zunächst einmal das, was über alle Erfahrung hinausgeht, sodann aber das, was über unser Bewusstsein hinausgeht. Die Erkenntnis des Transzendenten erster Art ist eine Fortsetzung dessen, was uns in der Erfahrung schon gegeben ist, dagegen die Erkenntnis des Transzendenten zweiter Art bezieht sich auf das, was unserem Bewusstsein ursprünglich gegeben oder nicht gegeben werden kann. Kant schliesst aus der Unmöglichkeit einer transzendenten Erkenntnis im ersten Sinne auf die Unmöglichkeit, dass die Erfahrung ursprünglich unserem Bewusstsein als ein an sich existierendes Ding gegeben wird. Mit a. W. ist die Erkenntnis der Erfahrung als einer gegebenen Totalität unmöglich, so sei die Erfahrung als ein in Raum und Zeit gegebenes Ding, kein Ding an sich, sondern nur Vorstellung. Weil sie Vorstellung ist im ersten Sinne, so soll sie es auch im zweiten sein. Das Falsche des Kantischen Arguments liegt darin, dass an die Stelle des Wirklichseins in der Vorstellung als ein Unbekanntes seiner Grösse nach, das Wirklichsein in der Vorstellung als auf sinnlichen Erkenntnisbedingungen des Subjektes beruhend, gesetzt wird. Also dasjenige, was erst zu beweisen wäre, nämlich, dass die Welt, wenn sie weder endlich (B) noch unendlich (C) ist, auf Bedingungen beruhen müsse, durch welche sie uns allein gegeben werden kann, d. h. durch subjektive Anschauungsformen, das Demonstrandum wird also ohne weiteres als Demonstratum betrachtet.

Wenn man für eine Vernunftidee keinen adäquaten Gegenstand in der Erfahrung finden kann, so braucht man nicht die Erfahrung in Erscheinung, unsere Vorstellung umzuwandeln, vielmehr wird man gut tun, zunächst genau zuzusehen, woher die Vernunftidee kommt. Der Fehler Kants bei der Behandlung der transzendenten kosmologischen Fragen besteht darin, dass er die Vernunftideen als „völlig a priori“ betrachtet.[1]) Der Versuch, ihnen einen adäquaten Gegenstand in der Erfahrung zu geben, muss unausbleiblich scheitern, weil die Vernunftideen etwas verlangen, was die Erfahrung nicht leisten kann. „Das absolute All der Grösse (das Weltall) . . . geht keine mögliche Erfahrung etwas an.“[2]) Warum wurde aber dem Ding an sich in der Be-

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 279, 287.
2) Ebenda, p. 396.

deutung alles Umfangs und Zusammenhangs unserer möglichen Wahrnehmungen ein anderes untergeschoben, nämlich, dasjenige mit den Prädikaten endlich (B) und unendlich (C), welches keine Beziehung hat auf die sinnlichen Bedingungen der möglichen Erfahrung? Um eine reine Vernunftidee zu bekommen, die mit dem Räumlichen und Zeitlichen nichts zu tun hat. Und in der Tat, der Gedanke eines Dinges, welches entweder endlich (B) oder unendlich ist, kann sich nicht auf ein in Raum und Zeit gegebenes Ding beziehen. Wir mussten oben in der Darstellung des experimentellen Beweises sagen, dass die erste Prämisse desselben den Begriff des Dinges an sich in der Bedeutung alles Umfangs und Zusammenhangs unserer möglichen Wahrnehmungen enthält, weil Kant selber geglaubt hat, dass das soeben angeführte Ding an sich, das transzendentale Objekt, dasselbe sei, wie das Ding, welches entweder endlich (B) oder unendlich (C) ist. Wenn Kant sagt, dass „der Gedanke von einer möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit“ [1]) das transzendentale Objekt ist, so ist dieser Gedanke ein widerspruchsvoller, weil eine mögliche Erfahrung und das Transfinite nicht zusammen bestehen können. Wenn das absolute All der Grösse keine mögliche Erfahrung etwas angeht, warum wurde es dann in dem Begriff des transzendentalen Objektes auf sie bezogen? Ist es nicht die Behauptung Kants, dass die vollständige Reihe der Bedingungen ein Geschöpf der reinen Vernunft ist? Das Ding, welches die Vernunft denkt, wird das Ding an sich genannt, und weil die Erfahrung sich mit diesem Dinge nicht in Vereinbarung bringen lässt, so soll daraus folgen, dass sie kein Ding sei, dem die Räumlichkeit und Zeitlichkeit auch ausser unserem Bewusstsein zukommen.

Die Vernunftideen werden zwar von Kant als erweiterte Kategorien bezeichnet, jedoch aber sie sind ebenso ursprünglich wie diese. Kant hat übersehen, dass es im Denken ein Gesetz gibt, dem das Streben, über die Erfahrung hinauszugehen, entstammt, und in dem der Ursprung der Vernunftideen zu suchen ist. Das ist der Satz des Grundes. Das, was Kant als die Aufgabe der Vernunft bezeichnet, die Einheit für den Verstandesgebrauch zu schaffen, indem sie das in der Erfahrung Gegebene als bedingt ansieht und es als zu einem Ganzen gehörig betrachtet, weist deutlich auf den Ursprung dieser Betätigung des Bewusstseins

1) Ebenda, p. 404.

hin, auf den Satz des Grundes. Warum die Vernunft, so wie der Verstand, einen eigenen Vorrat an apriorischen Begriffen haben soll, ist gar nicht abzusehen. Ist allen Vernunftbestrebungen der Satz gemeinsam, die Bedingung des Bedingten aufzusuchen, so liegt hierin ein gemeinsamer Ursprung vor. Dieser ist die erweiterte Anwendung des Satzes vom Grunde. So bezeichnet Wundt mit Recht die Erkenntnis der allgemeinen Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde als den „Geburtsmoment der Vernunft".[1]) Die Unerkennbarkeit der absoluten Totalität der Erfahrung kann nicht zum Beweis der Phänomenalität der wirklich gegebenen Erfahrung dienen, sondern nur dem Fehler in den Weg treten, dass man Begriffe, die in unserem Denken eine berechtigte Existenz haben, für die Dinge selber hält. Der Nachweis der Verwechslung der Begriffe mit den Sachen fordert nicht unbedingterweise, dass das, worauf diese Begriffe Anwendung finden sollten, nämlich die Erfahrung, Erscheinung sein müsse. Um meiner Vernunftidee die Bedeutung eines regulativen Prinzips zu verleihen, sie also nicht für einen wirklichen Gegenstand zu halten, brauche ich nicht die gegebene Erfahrung zu meiner Vorstellung zu machen, sondern werde meiner Vernunftidee auf den Grund zu kommen versuchen, und ich erkenne sie da als Erweiterung des in der Erfahrung allenthalben bewährten Satzes vom zureichenden Grunde.

Die „kopernikanische Revolution" in der Philosophie ist hinsichtlich der transzendenten Probleme so erfolgt, dass ihre Lösung nur dann als möglich erschien, wenn die Erfahrung in das Subjekt verlegt würde. Die Phänomenalität der in Raum und Zeit gegebenen Erfahrung, der ein reales unbekanntes Etwas zu Grunde liegt, soll aus den direkten Beweisen, welche die transzendentale Ästhetik enthält, folgen, sodann aber aus der Natur des Verstandes und der Unerkennbarkeit der Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit. Die zwei letzteren Beweise haben wir zum Gegenstand unserer Betrachtungen gemacht und gesehen, dass sie die ihnen von Kant zuerteilte Aufgabe nicht erfüllen.

Ergebnisse unserer Betrachtungen sind:

Erstens, aus dem prüfenden Teil.

1. Der transzendentale Idealismus Kants hat zwei von einander völlig verschiedene indirekte Beweise für die Subjektivität des Raumes und der Zeit.

1) Vgl. System der Philosophie, Bd. I, p. 172.

2. Einer dieser Beweise, der aus der Natur des Verstandes heraus geführte, kann nur die Idealität der Zeit zum Demonstrandum haben, wenn man den Begriff der Erfahrungserkenntnis im Auge hat. Dagegen würde er auch die Idealität des Raumes zum Beweisresultat haben, wenn man unter dem Erkenntnisbegriff eine wechselseitige Beziehung zwischen der reinen Anschauung und dem reinen Verstandesbegriff versteht.

3. Der indirekte Beweis aus der transzendentalen Apperzeption, der Natur des Verstandes, hat das idealistische Resultat nicht zur Voraussetzung, vielmehr soll er selbständig dieses beweisen.

4. Dieser Beweis ist von der transzendentalen Deduktion der Kategorien verschieden.

5. Bei Kant sind die Beweise für die Anschaulichkeit des Raumes und der Zeit zugleich Beweise für ihre exklusive Subjektivität. Demnach kann die transzendentale Ästhetik die sogen. Trendenlenburgische Lücke nicht enthalten.

6, Die transzendentale Analytik dagegen enthält diese „Lücke“ oder die „dritte Möglichkeit“ nur hinsichtlich der Zeit nicht.

7. Die Kritik der reinen Vernunft enthält in ihren drei Teilen drei verschiedene Bedeutungen des Begriffes des Dinges an sich. Kants einander widersprechende Aussagen über das Ding an sich rühren nicht davon her, dass er nur geringeu „Fleiss auf den Vortrag“ verwendet hat. Sie haben den Grund in den verschiedenen Bedeutungen des Begriffes des Dinges an sich.

8. Der indirekte Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie enthält in der ersten Prämisse den Begriff des Dinges an sich in der Bedeutung einer kosmologischen Vernunftidee.

9. Der Antithese der ersten mathematischen Antinomie und dem Beweis derselben schwebt die vollendete Unendlichkeit, Transfinitheit, der Welt vor.

10. Für Kant ist die Infinitheit der Welt im Raume und in der Zeit gleichbedeutend mit der Erscheinungsnatur derselben, infolge des Satzes, dass nur der Verstand die Dinge vorstellt, wie sie an sich sind.

11. Im Neukantianismus, bei Cohen und Riehl, ist der Gedanke eines a priori verbindenden Verstandes, dessen Wirklichkeit

durch einen analytischen Satz begreiflich gemacht werden soll, aufgegeben worden.

Zweitens, aus dem kritischen Teil.

1. Soll über das wirkliche Verhältnis zwischen der Erfahrung und dem Bewusstsein durch das Denken entschieden werden, so muss dieses Denken bestimmt notwendig sein.

2. Aus den logischen Grundsätzen der Identität und des Widerspruchs lassen sich keineswegs solche Sätze gewinnen, deren Wahrheit hinsichtlich dessen, was sie letzten Endes besagen sollen, keiner Begründung bedürfte, so dass sie über alle Kritik erhaben sein könnte. Was man bei derartigen Sätzen nicht in Zweifel ziehen kann, das ist deren allgemeiner begrifflicher Inhalt, der durch den Satz des Widerspruchs hinreichend gewährleistet wird.

3. Apriorische Wahrheiten, die imstande wären, die unmittelbare Wirklichkeit auf verschiedenen Weisen in Beziehung zum erkennenden Subjekt zu setzen, gibt es nicht.

4. Die Philosophie, wenn sie über die wirkliche Beziehung zwischen dem Realen und dem Bewusstsein zu entscheiden sucht, bedient sich in der Beweisführung solcher Urteile, deren objektive Gültigkeit weder durch die Beziehung auf Anschauung noch durch absolute Notwendigkeit gewährleistet wird.

5. Kants indirekter Beweis aus der transzendentalen Apperzeption kann die Idealität der Zeit nicht beweisen, weil er auf einem analytischen Satz beruht, der verschiedenen synthetischen Gebrauch von sich zulässt.

6. Kants indirekter Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie vermag die Idealität des Raumee und der Zeit nicht darzutun, weil der Satz, auf dem dieser Beweis letzten Endes beruht, nämlich, dass nur der Verstand die Dinge vorstellt, wie sie an sich sind, seinerseits auch eines Beweises bedarf.

7. Kant verwechselt die Unerkennbarkeit der Erfahrung als eines endlichen (finiten) oder unendlichen (transfiniten) Dinges mit der Unerkennbarkeit der Erfahrung als eines Dinges, dem die Eigenschaftan des Raumes und der Zeit auch unabhängig von unserem Bewusstsein zukommen würden.

8. Der Begriff des Dinges an sich, der in der ersten Prämisse des indirekten Beweises aus der ersten mathematischen Antinomie vorkommt, hat, als eine Vernunftidee, mit den empirischen Bedingungen der Erfahrung nichts zu tun. Somit kann die Folge-

rung. die Erfahrung könne kein Ding an sich sein, gar nicht gezogen werden. Die Erfahrung ist zweifellos als Ding an sich, welches entweder endlich (finit) oder unendlich (transfinit) ist, unerkennbar; deswegen aber braucht sie nicht als ein Ding an sich unerfahrbar zu sein.

9. Die Infinitheit der Welt involviert nicht die blosse Erscheinungsnatur dieser.

10. Kant hätte bereits in dem indirekten Beweis der These der ersten mathematischen Antinomie die Falschheit der Urteile: die Welt ist endlich (finit) oder sie ist unendlich (transfinit) behaupten müssen, während er sie erst auf Grund der Beweise der These und Antithese behauptet hat.

AD VITAM.

Ich, Swetomir Ristitsch, bin am 8. Juli 1886 zu Belgrad geboren. Den Unterricht auf einer vierstufigen Volksschule und einem achtstufigen humanistischen Gymnasium genoss ich in meiner Vaterstadt. Im Jahre 1904 habe ich daselbst das Maturitätsexamen bestanden. Ich liess mich sodann in demselben Jahre an der Belgrader Universität immatrikulieren, besuchte aber die Vorlesungen aus gesundheitlichen Rücksichten nicht. Zu Michaelis 1905 bezog ich die Universität Leipzig, wo ich acht Semester hindurch meinen Studien, in deren Mittelpunkt die Philosophie stand, oblag. Neben der Philosophie, als dem Hauptfach, sind Astronomie und Physik meine Prüfungsfächer.

Ich besuchte die Vorlesungen bezw. Seminare der Herren Dozenten:

Bahder, Barth, Brugmann, Bruns, Hàntzsch, Hausdorff, M. Heinze, Hirt, Hölder, Immisch, Lipps, Neumann, v. Oettingen, Peter, Richter, Rohn, Scholl, Sievers, Volkelt, Wiener, Wirth, Wundt.

Allen Förderern meiner Studien bin ich zum innigsten Dank verpflichtet.